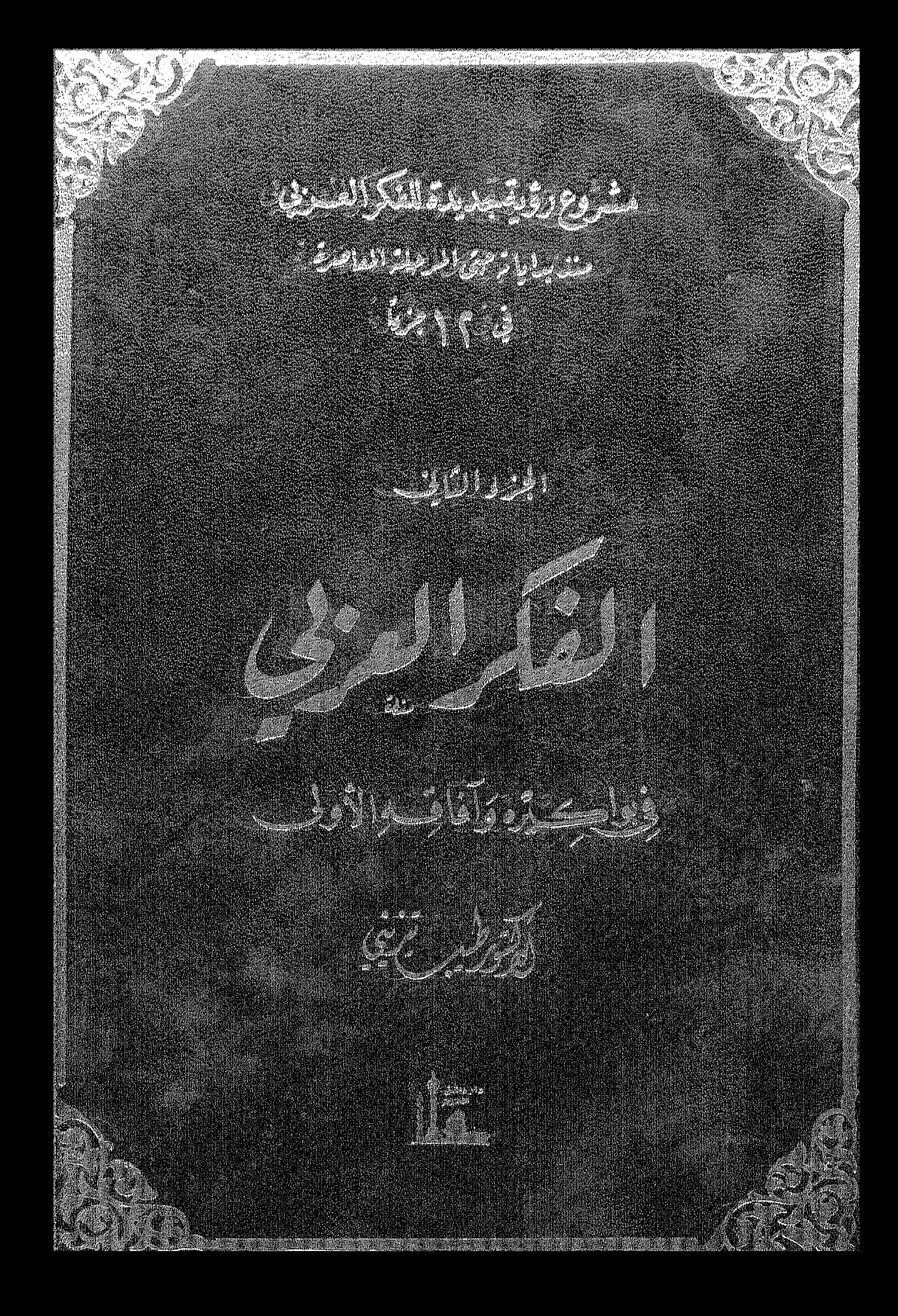

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً
الجزء الثاني
الفكر العربي
في بواكيره وآفاقه الأولى
الدكتور طيب تيزيني







الفكر العربي

في بواكيره وآفاقه الأولى



دكتور طيب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة

في ١٢ جزءاً

الجزء الثاني

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى



طبعة أولى ٥٠٠٠ ١٩٨٢/٤
موافقة رقم ٨٦١٦ ١٩٨٢/١/٢٠

دار [illegible] دمشق : شارع بور سعيد هاتف : ٢١١٠٤٨
بيروت : شارع سوريا بناية صمدي وصالحة

الفهرس

الموضـــوع	الصفحة

(١)

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ ازمان اسلافنا ... والذين اقاموا المباني ، تلاشت أماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟ »

قبل الفلسفة - مجموعة من الباحثين ، بغداد ... ١٩٦٠ ، ص ١٢٤)
من نص مصري ينحدر من مرحلة المملكة المصرية الوسطى (ما

(٢)

«فجاء هذا الكتاب فذاً بما تضمنه من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة ، وانا من بعدها موقن بالقصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ... » .

ابن خلدون
« المقدمة » لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر
(المكتبة التجارية الكبرى - مصر ، ص ٧)

(٣)

« ان كتابة تاريخ اضمحلال المشاعات البدائية ما زال يمثل مهمة قائمة » .

ماركس

Marx - Engels : Werke, Bd. 19 . Berlin 1962 , S. 386 .

(٤)

« ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تاريخهم بعد الاسلام ، فانهم لم يتركوا خبراً من اخباره أو رواية وواقعة الا دونوها وفصلوها ، كانهم شغلوا بهذا أو ذاك أو لعلهم أرادوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولذلك لا نجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام » .

جرجي زيدان
« العرب قبل الاسلام »
عام ١٩٦٩ ، دون ذكر لمكان النشر ص ١٣

مقدمـــة

لعل التقديم لمثل هذا الكتاب ، الذي بين أيدينا ، امر نافــل . ذلك أن أفضل طريقة لتقديمه هي الدعوة الى قراءته ، على نحــو تاريخي نقدي .

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة ، اخذنا على عاتقنا مهمة انجازه ، في حدود الأداة العلمية المتاحة . ذلك يشير الى أن الكتاب المذكور اذا ما أريد له ان يقرأ على النحو المحدد فـوق ، فانــه لا بــد وأن يوضع في سياقــه من المشروع المومى اليه . نقــول ذلك ، مــع الاضافــة الأســاسية التالية ، وهي أن الكتاب المعني ، بما ينطوي عليه من مسائــل وقضايــا واشــكاليات ، يظل يمتلك حداً ضرورياً من الاستقلالية ازاء ذلك « المشروع » ، بمثابته كلاً مركباً . وفي هذا الأمر وذاك ، تجسيد لوضعيتي التواصل التراثي واللا تواصــل التاريخي .

واذا ما وضعنا الامر في اطاره العياني ، استبانت لنا الدلالة المنهجية الهامة لصدور هــذا الكتاب ، بعــد الجزء الاول من مشروع الرؤية ذاك ، أي بعــد « من التراث الى الثورة ــ حــول نظرية منهجية في قضية التراث العربي » . ان هذه الدلالة تــكمن في أن الكتاب المشار اليه يمثل ، بمعنى أوّلي ما ، دراسة تطبيقية ، في ضوء النظريــة المنهجية المقترحة تلك . ولــكن الطابــع التطبيقي لهذه الدراســة لم يــكن يعني ، بالنسبة الينا اثناء انجازنا لها ، أنها تفتقد بعــداً نظريــاً تنهيجياً .

لقد كان علينا أن نحقق جدلية التنهيج والتطبيق ، بحيث يكتسب الاخير سياقاً تنهيجياً ، والاول سياقاً تطبيقياً . وهذا من شأنه أن يغني كلا الطرفين ، وأن يعمق اتجاهاتهما .

والحق ، ان كتابة تاريخ الفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الاولى ، لا تتحول الى أمر طيع القياد بمجرد امتلاك منهج البحث العلمي المناسب وتسليطه على موضوع البحث المعني . ان في تحقيق الامر المشار اليه عنصراً على غاية الأهمية ، ولا شك ، ضمن هذا الاطار من المسألة . بيد أن ذلك ، على ما هو عليه من اهمية ، لا يحجب عنا وجها آخر لها ، يمثل حجر الأساس في هيكلها البنيوي . ذلك هو « مادة البحث الاولى » ، بما تتضمنه من نقوش ورقم وآثار مادية وغيرها . فنحن ، هنا ، نواجه بضرورة القيام بعملية توثيق شائكة معقدة لمادة البحث تلك ، قبل أن نتمكن من انجاز اية خطوة تركيبية . ونظراً للبعد الزمني السحيق لهذه « المادة » عن مرحلتنا ، فاننا نجابه صعوبتين ، يمكن أن تتحول كلتاهما الى خطرين على ما نحن في سبيل البحث فيه . الاولى منهما تتمثل بضياع أو تلف الكثير من عناصر مادة البحث تلك ، وذلك على نحو يمكن أن يؤدي الى التدخل في عملية طرح السؤال **والاجابة** عنه ، على هذا الصعيد . أما الصعوبة الثانية فتكمن في تحديد الارهاصات العامة والرئيسية للعلاقات الاجتماعية الانتاجية ، التي أحاطت بنشوء مادة البحث المعنية وبتبلورها . فهاهنا ، نواجه اختلافات عميقة بين الباحثين . وهاهنا ، تظهر الاجتهادات المتعددة والمتباينة ، الى درجة التناقض .

كان علينا أن نقتحم الأغلفة الصفيقة لتينك الصعوبتين الجديتين . وفي سبيل الوصول الى ذلك وعبر التقديم اليه ، وجدنا أنفسنا اما ضرورة محاولة التصدي لاشكالية كبرى في منهج البحث التاريخي العربي ، كانت وما تزال تشغل الحيز الأعظم ، على صعيد هذا الأخير . تلك هي تصور « الجاهلية » أو « العصر الجاهلي » . كان القيام بهذه المهمة أمراً لا مناص منه من أجل اكساب نقطة الانطلاق في بحثنا مشروعية تأريخية علمية .

فعلنا هذا وذاك وسواه ، في هذا الكتاب ، واضعين نصب أعيننا قضية مركزية . تلك هي استقصاء واستكشاف « الخط الاحمر » ، الذي يخترق موضوع بحثنا المعتيد من أعلى الى أدنى ؛ ويمثل منه الناظم المشترك العام والمحوري .

لقد أنجزنا ذلك كله ، ونحن نعلم بما لا يرقى الشك اليه وبعيداً عن تواضع شخصي يمكن أن يكون صادقاً أو زائفاً ، أن موضوع البحث ، الذي عالجناه هنا ، أكبر من أن يُستنفد في هذا الكتاب ، الذي نقرأ فيه . بل لعلنا تقول ان هذا الاخير لا يطمح الى اكثر من ان يكون **مدخلاً** الى موضوع ذاك ، أو **اطروحة اولية** على هذه الطريق . وبهذا المعنى ، فهو **مشروع** بحث ، علينا أن نلاحقه تعميقاً في كل الأنحاء والآفاق ، التي ينطوي عليها ويشير اليها مثله في ذلك مثل كتاب « من التراث الى الثورة ــ **حول** نظرية **مقترحة** في قضية التراث العربي » ؛ أي الجزء الاول من **مشروع** الرؤية الجديدة للفكر العربي .

من هذا الموقع المنهجي ، **الجدلي التاريخي التراثي** ، نريد لهذا البحث أن يكون اسهاماً جدياً وعميقاً في **اعادة بناء اشكالية** لتأريخ للفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الاولى ، وفي سياقه من البنى الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، التي استنبتته واستجابت له ، بقدر ما اسهم هو في صوغها وتكريسها وتدويمها .

المؤلف

دمشق ، أواخر شباط ــ فبراير ١٩٨٢



القسم الأول

نقض وبناء



الفصل الأول

من « وهم الجاهلية » الى مصطلح « التاريخ العربي »

كتابة التاريخ العربي منذ « بداياته » ، ووضعه تحت مبضع البحث والتقويم التراثي (وهي مهمة ألزمنا انفسنا بمواجهتها واستقصائها والاحاطة بها)، أمر ، على الأقل ضمن الوضعية الثقافية العربية الراهنة ، على غاية الأهمية والحساسية ، بقدر ما هو هام وخطير بالنسبة الى ما يمثله هو نفسه أولاً ، والى ما ينطوي عليه من دلالات عالمية ثانياً .

وقد سبق أن كرسنا الجزء الأول من « مشروع الرؤية » لبحث الأوجه المنهجية النظرية لهذه المسألة ، وذلك تحت عنوان « من التراث الى الثورة — حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي » . أما في هذا الكتاب فسوف نعالج ، في نطاق تأريخ أولي رئيسي للارهاصات الأولى للفكر العربي ، أهم ما نراه ضمن المسائل التي تعترض الباحث المؤرخ على هذا الصعيد ، وتخلق له ، من ثم ، عوائق على طريق العملية التأريخية المتطلع اليها .

والجدير بالذكر أن تلك المسائل ذات طبيعة تأريخية ميدانية خاصة . وذلك بمعنى أنها تمثل منطلقات بحث تطبيقي خاطئة ، أو على الأقل مشكلة . ولكنها ، من حيث هي كذلك ، أي من حيث هي منطلقات بحث تطبيقي ، تنطوي، في **نفس الآن** ، على بعد تنهيجي تعميمي ، بحد معين . وهذا البعد

أتاح لها أن تبرز بوصفها منطلقات نظرية منهجيـة لدى جمـع غفير مـن المؤرخين والباحثين القدماء والمحدثين ، عرباً وأجانب .

تبرز في مقدمة تلك المسائل اشكالية **« العصر الجاهلي »** . فلقد مارس هذا التعبير ، من موقع **الاسلاموية** ، وظيفة ايديولوجية ذات شقين . فمن طرف **أول** ، عمل على تهميش العصر أو العصور السابقة عـلى نشوء الاسـلام وعلى إدانتها وتسفيهها ، وذلك حيث اعتبرها زمن « الجاهلية » **الايديولوجية الدينية والإجتماعية** عموما وإطلاقاً .

أما من الطرف **الآخر** ، فقد نهض ذلك التعبير بمهمة« الايقاع » بـين المؤرخين من جهة ، والتاريخ العربي ــ وكذلك العالمي ــ من جهة أخرى . اذ أن هؤلاء ــ منساقين تحت تأثير مقتضيات عملية التهميش والادانة والتسفيه تلك لتاريخ ماقبل الاسلام ــ وجدوا انفسهم وجهاً لوجه أمام المصادرة الاسلاموية التالية : ان التاريخ الحق هو ذلك الذي يبدأ بالاسلام ، ومن ثم ، فـان ما قبله مدان **تاريخياً** .

ولا بـد ، هنا ، من الاضافة بأن أولئك المؤرخين اذ انطلقوا ، في نشاطهم التـاريخي ، من تلك المصادرة ، فانهم هم انفسهم أسهموا في استنباتهـا وصوغهـا وبلورتهـا .

وبما أن ذلك التعبير « العصر الجاهلي » قـد مارس ، ولا يزال يمـارس دوراً رئيسياً في صوغ الحركة التاريخية العربية الاسلامية ــ والاستشراقية الى حـد ما ــ فان معالجته ، في وظيفته الايديولوجية وبمزيد من التعميق والتفصيل ، أمر تستوجبه طبيعة البحث التأريخي للتـاريخ العربي منـذ بداياته ، وفي ارهاصاته وآفاقه الأولى .

١

« الجاهلية » بـؤرة الادانـة الايـديولوجية والاجتماعيـة

كانت العقيدة (الايديولوجيا) الاسلامية ، قرآناً وسنة ، هي التي طرحت الصورة الجديدة عن الزمن السابق عـلى ظهورها ، تلك الصورة التي أطلـق عـلى معظم أوجهها لفظ « الجاهلية » . وقد قدمت هـذه الأوجه بمثابتها **النقيض** للصورة التي تجسدها هي نفسها . وعـلى ذلك ، فان هذه الأخيرة ابرزت ــ هـكذا على عواهنها ــ على أنها البديل عن تلك .

وقـد أريد لعملية المناقضة بين ذينك القطبين أن تنهض بدور مبدئي ، يقوم عـلى تغليب الدين الجـديد ، وعـلى توطيد مواقعه ضمن صفوف المؤيدين والمترددين . أي انه لم يكن بد من أن تقدّم لهؤلاء صورة اجمالية عامة عن الخصوم والمناهضين من المخضرمين والمحدثين ، صورة تجعـل منهم بؤرة البـدائية والشظف والانحطاط والجـلافة . فتم ذلك بتصورهم على أنهم امتداد خطر للزمن السابق المترع ، بدوره ، بالبدائية والشظف والانحطـاط والجـلافـة .

بروح تلك الوضعيـة وانطـلاقاً من مقتضيات ومسـتلزمات الكفـاح الايديولوجي الديني والاجتماعي ، خاطب القرآن الأرقاء والاحرار وانصـاف الاحرار من العوام ، والمتوسطين من التجار والملاك الزراعيين ، محذراً اياهم جميعاً من الخصوم المكـابرين الرافضين : « أفحـكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون »(١). وقد قصد بذلك الحـكم أحكام الملة الجـاهلية(٢) ، وما كانوا عليه من الضـلال والجور في الاحكام ، والتفريق

(١) القرآن ــ سـورة المائدة ، آية ٥٠ .

(٢) قاموس المحيط ، ٣٠٩ .

بين الناس في المنزلة والمعاملة(٣) .

والذي حدث أنه تفرعت عن هـذا « الحـكم » المبدئي مواقف متعددة ، أريد لها أن تغطي الاحتياجات المتحدرة من الاوضـاع المستجدة . فعلى النقيض من « الذين كفروا » ، أي أولئك الذين « جعل .. في قلوبهم الحمية حميـة الجاهلية(٤) » ، يقف « عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً ، واذا خاطبهم الجاهـلون قالوا سلاما(٥) » . وهذه المناقضة تتضح بمزيد من الحدة والمكاشفة في سياق ادانة السلوك الانساني « السيء » بوصفـه ، من حيث الاساس ، من المظاهر الجاهلية للزمن السابق : « قالوا : اتتخذنا هزوا قال : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين(٦) » . وحين يتصل الأمر بنساء محمد ، فانهن يصبحن مدعوات الى التصرف وفـق المطلب التالي : « وقرن في بيوتـكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلوة وآتين الزكوة وأطعن الله ورسـوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا(٧) » .

ومن هنا ، يخلص القرآن الى المعارضة التالية بين المسلمين و « الجاهلين » : « خـذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين(٨) » .

ذلك المنحى نفسه نواجهه في « الحديث النبوي » . اذ ان هذا الأخير يشكل ، مـع القرآن ، في أساس الامر وعموميته ، وحدة أيديولوجية متنامة ففي«الحديث»، يخاطب محمد أبا ذر الغفاري — وقد عير رجلاً بأمه — : « انك امرؤ فيك جاهلية(٩) » . ويلاحق«الحديث» المؤمن في حياته الخاصة ،

---

(٣) تفسير الخازن ٥١٦/١ . جواد علي يشير أيضا الى هذا الاستشهاد والى الاستشهاد السابق : تاريخ العرب قبل الاسلام — الجزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٨ .

(٤) القرآن — سورة الفتح ، آية ٢٦ .

(٥) القرآن — سورة الفرقان ، آية ٦٣ .

(٦) القرآن — سورة البقرة ، آيـة ٦٧ .

(٧) القرآن — سورة المائدة ، آيـة ٣٣ .

(٨) القرآن — سورة الاعراف ، آية ١٩٨ .

(٩) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٨ . أحمـد أمين : فجر الاسـلام ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٦٩ .

فضلاً عن حياته العامة : فيضعه امام موقفين لا مناص من تبني واحـد منهما : « اذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل(١٠) » .

هكذا تتم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية لما وسم بـ « الجاهلية » . فهي ــ والأمر كذلك ــ تتم عـلى نحو تتوج فيـه باسـتحداث وضعية ذات وجهين : الأول منهما كل شيء ؛ والثاني منهما لا شيء . والمهم ، في ذلك ، هو أن الوجـه الأول اذ يمثل كل شيء ، فانما يراد له أن يكون ذلك **عبر نفي** الوجـه الآخر (الزمن الجاهلي) نفياً أيديولوجياً دينياً واجتماعياً ، أي عبر تجريـده مما يمثل بالنسبة الى الاسلام المقوم الديني والاجتماعي المبدئي .

ولا نرى ، في هذا السياق ، ضرورة للتعرض لما طرأ على تعبير « الجاهلية » لاحقاً من توسـيع وتأصيل وترسـيخ على أيدي جموع من الفقهاء والمحدّثين والباحثين الاسلامويين القدماء والمحدثين والمعاصرين (وهؤلاء كثر ، يحتاج احصاؤهم الى مجلـد خـاص) . فهذا ما لا يتصل بموضوعنا هنا . ذلك أننا ، أولاً ، قصدنا من اثارتنا لـ « الجاهلية » ؛ بوصفها بؤرة ادانة ايديولوجية دينيةواجتماعيةالأوجه « الجاهلية » من العصور السابقة عـلى نشوء العقيدة الاسـلامية الممثلة بمصادرها الأولى ، أن تكون مدخلاً الى معالجة وجـه آخر من المسألة . هـذا الأخير ــ وهـو الأهم بالنسبة الى بحثنا هنا ــ يكمن في تقصي ودراسـة « الجاهلية » في خصائصها وأبعادها الحقيقية ، تلك التي غيّبت في متاهات التسويغية الاسـلاموية باسم الدفاع عن المعجزة الاسـلامية المتفردة نوعياً عن السابق واللاحـق .

ومـع ذلك ، يبقى صحيحاً وضرورياً أن ننوه بأن الاتجاه الذي تحركت ضمنه عملية الادانـة الايديولوجية الدينية والاجتماعية بالنسبة الى اللاحقين ، لم يخرج ، من حيث الأسـاس ، عن واحـد من معنيين ، معنى « الجهل » ضـد الـعلم (١١) ، ومعنى « السـفه » ضـد الحـلم (١٢) . أو عـن كليهما

---

(١٠) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ــ نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ٨ .

(١١) ابن منظور : لسـان العرب ــ طبعة بولاق ١٣٠٣هـ ، ج ١٣ ؛ ص ١٣٦ . محمـود شـكري الآلوسي : بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ــ في ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٤٢ ، ج١؛ص١٧ .

(١٢) أحمد أمين : فجر الاسـلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ . عمر فروخ : العرب

معاً (١٣) .

ذلك أن هذين المعنيين، منفردين او مجتمعين ، يؤديان ـ في المنظور الاسلاموي ـ الى تجريد العصر السابق على الاسلام ، « الجاهلي » من مقومات الوجود « الحق » . وهذا هو ، في حقيقة الامر ، الهدف المتوخى من هذه المسألة(١٤) .

وبالضبط ، في هذا المعقد للمسألة تبرز **أهمية ما ذهب اليه ابن خالويه** من أن لفظة « الجاهلية » أطلقت « في الاسلام على الزمن الذي كان قبل البعثة(١٥) » .

والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط ـ بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٨ . علي حسين الخربوطلي : المجتمع العربي ـ القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٧ . رشيد الجميلي : تاريخ العرب في الجاهلية وعصر الدعوة الاسلامية ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٤٥ . ج هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ـ مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

(١٣) محمد المبارك : ضمن كتاب ـ كيف نكتب تاريخنا القومي ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، ٧٦ .

(١٤) في كتابنا « من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، الطبعة الثالثة ، دمشق وبيروت ١٩٨٠ » ، كنا قد أتينا على مسألة الادانة الايديولوجية الدينية لـ « الجاهلية » ، أي للعصور السابقة على الاسلام ، وذلك في سياق معالجة « السلفوية » . فهنالك فيض من الشواهد ، التي يمكن ايرادها على هذا الموقف . ولكن لعله من قبيل الاحاطة العينية الاكثر عمقا بسياق المسألة المعنية ان نورد شاهدا جديدا يوضح ببساطة وبصورة حادة ، الادانة الايديولوجية الدينية لـ «الجاهلية» من قبل الاسلاموية . ففي حديث قدمه محمد أبو شهبا من اذاعة المملكة العربية السعودية بتاريخ ١٩٨٠/٨/٢٣ تحت عنوان « قراءة في صحيح البخاري مع شرحها » ، يبرز القول التالي : « المقصود بالجاهلية الوقت السابق على الاسلام ليس بالنسبة الى العرب فقط ، بل بالنسبة الى الآخرين أيضا » .

ومن موقع آخر ، قومي ، يكتب الياس فرح : « فطريقنا الى الثورة الثقافية اليوم هو الطريق ذاته الذي سلكته الامة العربية عندما انتقلت من الجاهلية الى الحضارة » . (الياس فرح : في الثقافة والحضارة ـ بغداد ١٩٧٩ ، ص ١٧٠) . كما يكتب في مكان آخر : « فالقرآن هو الذي حسم جاهلية الجاهلية واميتها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨٤) .

(١٥) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ .

ويترتب على تلك المواقف جميعاً النظر الى « العقل العربي » ، من حيث هو كذلك ، على انه كان في « جاهليته » ساذجاً ، وعلى انه ، من ثم ، لم يواجه « مشكلات حقيقية » ، من النوع الذي طرح نفسه عليه ، أي على ذلك العقل، بدءاً من العصر الاسلامي(١٦) . وبذلك ، فالطموح الى تأريخ لفكر عربي « حقيقي » سابق على المرحلة الاسلامية ، أمر لا يحمل أي أفق جدي ، ومن ثم ، لا بد من « البدء » من نقطة « الصفر ـ الانطلاق الحق » ، تلك التي تتمثل بالاسلام . ولكننا حينما نلاحق تلك الموضوعة (الاعتقاد) حتى نهايتها القصوى ، فاننا نجد أنفسنا أمام نتيجة أكثر خطورة على صعيد التأريخ لفكر عربي بدءاً من العصر الاسلامي . تلك هي أنه لا وجود موضوعياً لمثل هذا الفكر « العقلي » . اذ أن الفكر الذي نشأ في ظلال ذلك العصر ، ينظر اليه على انه امتداد نقلي لما انزله الوحي على النبي . فهو يفسر ويشرح ذلك الذي انزل ، ليس إلا . وحتى التأويل لا يخرج ـ ضمن هذا الاعتبار ـ عن تلك الدائرة .

ويمكننا تقصي تلك الموضوعة بشقيها الآتي عليهما فوق ـ نفي وجود فكر عربي « حقيقي » قبل الاسلام ، والنظر الى التاريخ العربي الاسلامي على انه تاريخ للمواقف النقلية الإيمانية ـ في بحث كتبه عباس محمود العقاد . فقد جاء فيه ما يلي بلغة تنم عن كثير من **الوضوح والحسم** : « كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لاتمهد له ولا يبقى عليها ؟ مقدمات لم تكن واحدة منها ممهدة لنتائجها . . وهذه المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة الا بعناية من الله واتجاه بقوانين الكون وعوامله الى حيث يشاء . . . فليست الجاهلية مقدمة للاسلام . . وليس الفساد في العالم سبباً للصلاح . . وتلك هي المقدمات ونتائجها كما تتجه بها عناية الله . رسول يوحى اليه فيصنع الاعاجيب . . أمحمد وحده يقدر على ذلك ؟ أمحمد يقدر عليه بعناية من الله ؟ أدنى القولين الى عقل العاقل أدناهما الى الايمان ، وأنآهما عن الصواب أنآهما عن الله »(١٧) .

---

(١٦) هذا الاعتقاد يسود معظم الكتابات الفكرية والتأريخية العربية الاسلامية . ففي بحث بعنوان « نشأة التدوين التاريخي عند العرب ، تأليف حسين نصار ، القاهرة ، ص ٩ » ، نقرأ ما يلي : « وواجه العقل العربي ، الذي كان ساذجا في جاهليته ، مشكلات حقيقية ، منها ما يمس الدين والحضارة ، ومنها ما يمس الحياة العادية والاجتماعية » .

(١٧) عباس محمود العقاد : مطلع النور ـ ضمن كتاب الهلال ، القاهرة ديسمبر ١٩٦٨ ، ص ٨ـ٩ .

في موقف العقاد ذاك تنحسر الستر ويزول كل لبس: ان الحقيقة المطلقة ، بل النقل، أن الاعتقاد المطلق يكمن في الايمان الديني ، الاسلامي عيناً وتخصيصاً . كما أن التاريخ العربي « الحق » ، الذي يبدأ بظهور ذلك الايمان ، هو تاريخه، ليس إلا . ومن ثم، فان حقيقة مطلقة ايمانية لا يقتضي انبلاجها وتبليغها وجود أي تمهيد لها . فهي بذاتها ولذاتها ، ربانية مفارقة مباينة .

هكذا تقدم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية للتاريخ العربي نفسها مصوغة بدرجة عليا من الوضوح والدقة والحزم الاسلاموي ، بحيث يتبلور الوجود الانساني الكلي بالصيغة التالية : الجاهلية واللا جاهلية .

وقد عمل ذلك ، طوال العصور الاسلامية ، على إقصاء الاهتمام بالتاريخ « الجاهلي » بصورة عامة ، وكذلك من الموقع الاسلاموي نفسه . أما الاهتمام الاعظم والاشمل فقد وجه الى الدراسات الاسلامية ، بشتى ألوانها .(١٨)

ولعلنا نكتشف في إعراض الاسلامويين عن التاريخ لـ « الجاهلية » موقفهم التأريخي والتراثي من كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » والاسلامية . وهذا ما سنعود اليه لاحقاً بشيء من التدقيق المنهجي النظري .

---

(١٨) يكتب ابو بكر السقاف حول ذلك ، مشيرا الى دور الدين الجديد في ارساء اسس اشكالية « الجاهلية » : « فالحياة الجاهلية ليست ظلاما مطبقا كما توحي الدلالات الدينية لكلمة الجاهلية . وقد أثرت هذه الدلالة في دراسة التاريخ السابق للاسلام . فلم يهتم به في العصور الاسلامية الا أولئك الذين ينتمون الى بلاد العرب الجنوبية ، ربما لقرب عهدهم بالحضارات البائدة في الجزيرة العربية ، ولاسباب أخرى » . (آراء وخواطر وملاحظات ـ مجلة « الكلمة » ، صنعاء ، مارس ـ ابريل ١٩٧٧ ، ص ٥١) . ويذكر الكاتب من أولئك العرب الجنوبيين ، بحق ، وهب بن منبه ، ونشوان الحميري ، والهمداني ، وأبا المنذر الكلبي ، وعبيد بن شريه الجرهمي . (نفس المصدر والمعطيات السابقة) . وكان أمين فارس قد كتب مقدمة للجزء الثامن من (الاكليل) للهمداني ـ برنستون ١٩٤٠ ـ استعرض فيها هذه المسألة ، وأتي بها على تلك الاسماء من المؤرخين والكتاب .

٢

« الجـاهلية » : بؤرة الادانـة التـاريخية

في سبيل تحقيق احاطة دقيقة بهذا الوجه من المسألة ، نرى ضرورة ابراز الواقعة التالية ، وهي أن الادانة التاريخية لـ «الجاهلية ـ العصر الجاهلي» تجد مصدرها النظري في الموقف الايديولوجي الديني منها ، اي في ادانتها ايديولوجيا دينياً . وبذلك ، يمكن القـول بأن موقف الادانـة التـاريخية لـ «الزمن» السابق على الاسلام كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته ايديولوجياً دينياً . هذا صحيح، بقدر ما هو صحيح القول الآخر المقابل بأن موقف الادانة الايديولوجية الدينية لذلك الزمن كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته تاريخياً ـ مع الاشارة الى أن هذا القول الاخير ينطوي على أوجه تجعل منه متميزاً ، الى حد ما ، عن القول الأول . وسنأتي على ذلك في حينه .

وثمة ملاحظة تتمم الواقعة السـابقة ، وهي أن الوضـعية الاجتمـاعية والتاريخية التي أحاطت بنشوء العقيدة الدينية الجديدة (الاسلام) كان من شأنها أن تنطـوي عـلى مشروعية تلك الادانة لـ « الجـاهلية » ، بوجهيها الايديولوجي الديني والتاريخي .

ولقد اكتسبت الادانة التاريخية لـ « الجـاهلية » منحيين ، ما يزالان رابضين على صدر البحث التأريخي العربي ، مُسهمين ، بذلك ، في تشويش وتعمية الصورة الحقيقية للتاريخ العربي .

وسنتناول ، فيمايلي، كلاً من المنحيين على حدة ، ولكن من موقع كونهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي تثبيت وتكريس تلك الصورة .

آ ـ التاريخ العربي والتاريخ الاسلامي وجهان ! « أمر واحد »

يتوجه ممثلو **المنحى الأول** ، في تأريخهم لمراحل نشوء وتطور الوجود العربي والوجود الاسلامي، توجهاً واحداً ، من حيث الأساس . فبموجب ذلك ، يُرى أنه حيث بدأ تاريخ الاسلام ، بدأ كذلك تاريخ العرب . وحيث لم يكن الاسلام ، ما كان عرب . ولا يظنن أحد أن إقرار البعض بوجود تاريخ عربي سابق على الاسلام بمدى قرنين من الزمن ، أمر يخرجهم من دائرة ذلك المنحى . فالمسألة ليست كذلك . بل يمكننا ، حسب ؛ المنطوق الاسلاموي ، أن نسير خطوة اخرى الى أمام ، فنقول ، أن الاقرار بمثل ذلك التاريخ وضمن السياق المحدد ، يمثل أحد مقتضيات المنحى الفكري المعني هنا .

فالقول بوجود « جاهلية » ، ترتد فتراتها الاولى الى قرنين من الزمن قبل الاسلام ، يراد له أن يضفي على هذا الأخير مشروعية « تاريخية » كاملة ؛ غير مشروطة . اذ هاهنا يغدو الكلام مشروعاً على « ما قبل الوجود ـ التاريخي » و « الوجود التاريخي » ـ هذا اذا استخدمنا تعبير « التاريخي » تجوزاً .

تلك المعارضة بين كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » بصفتها نفياً للتاريخ الحق ، و « الاسلام » بمثابته محور « التاريخ » الحق ـ وقد وضعنا كلمة التاريخ بين هلالين تجوزاً بسبب من أن العقيدة الدينية الاسلامية ؛بصيغتها وأفقها الاسلامويين ، لا تعترف بوجود تاريخ انساني مشخص بقدر ما تنطلق من الوحي(١٩) ـ نقول ، تلك المعارضة يعبر عنها محمد المبارك فيما يلي : « وقد بلغ الجهل أو الغرض ببعض من يكتبون في هذه الموضوعات (التاريخية) أن يلمحوا أن العصر الجاهلي هو عصر الازدهار وقد أسقطوا بذلك أعظم مفاخر العرب أنفسهم في بناء الحضارة الانسانية التي قامت بالاسلام وفي نشر المبادىء الانسانية التي حملوا رسالتها وهذا كلام بالاضافة الى كونه جهلاً بالحقائق التاريخية ينطوي على لون من الشعوبية هو من أقبح الوانها حقداً وضلالاً(٢٠) » .

---

(١٩) عرضنا لهذه المسألة في الجزء الاول من « مشروع رؤية جديدة » ، أي في « من التراث الى الثورة » .

(٢٠) محمد المبارك : ضمن كتاب ـ كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

فبمقتضى القول الأخير ، يغدو من الجهل « **بالحقائق التاريخية** » الاعتقاد بوجود « حضارة انسانية مزدهرة » قبل الاسلام ، أو الاعتقاد بوجود مراحل حضارية مزدهرة متعـددة في التاريـخ العربي (والعالمي) . وجـدير بالنظر أن هـذه الوضعية لا تتصل بـ « الجاهلية » فحسب ، بـل هي تمتـد أفقيـاً (تاريخيا) وعمودياً (اجتماعياً) ، بحيث تنسحب ، كما يظهر من سـياق الشاهد ، على التاريخ البشري العالمي .

وقـد منح يوسـف الحوراني ذلك الراي مزيدا من الوضوح ، حين أعلن أن « حركة التاريخ العربي تتلخص بالايمان الديني والجهاد لحماية الدين أو للفتح باسـمه(٢١) » . وعـلى ذلك ، فاذا كان « الدين عند الله الاسـلام » ، وكان هـذا الأخير الايمان الحق ، فان « حركة التاريخ العربي **تتلخص** » بالايمان ذاته . أما « الجاهلية ـ الجهلاء » فتخرج ، وفق ذلك ، من دائرة ذلك الايمان ، ومن ثم من حركة التاريخ العربي . مـع الاقرار ، بطبيعة الحال ، بوجودها ، من حيث هي كذلك .

واذا كان يوسف الحوراني قد أبقى صيغة العلاقة بين الاسـلام والعرب غير مستوفية شرائط الحسم على صعيد المصطلح ، فان ظافر القاسمي يحقق ذلك . ففي تحـديده لتلك العلاقـة ، يقول : « لنا تاريخ واحـد يسميه بعضهم تاريخاً عربياً ويسميه بعضهم تاريخاً اسـلامياً ، وهو في الحقيقة تاريخ لأمة واحـدة **ولفترة من الزمان واحدة** (خط التشديد مني : ط تيزيني)(٢٢) » .

ههنا نواجه دمجاً نهائياً كاملاً للتاريخ العربي بالتاريخ الاسـلامي ، بحيث تظهر إدانـة التاريخ العربي ما قبل الاسلامي مجسدة **بنفي مبدئي** له ، من حيث هو سـياق زمني . ولذلك ، لم يعـد هنالك من مسوغ للتحدث عن **تاريخ** عربي **قبل** الاسـلام ، حتى لو كان بصيغة « الجاهلية » ، وذلك لصالح « الأمة الواحدة» التي هي ، « أساساً » ، « الأمة الاسـلامية » .

تلك الصورة « الجاهلية » عن التاريخ العربي « الجاهلي » ، أي السابق على

---

(٢١) يوسف الحوراني ـ ضمن المرجع السابق ـ ص ١٥٧ .

(٢٢) ظافر القاسـمي : ضمن المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

الاســلام ، رفضها ، في حينه وكما هو معروف ، طه حسين في بحثه حــول « الشعر الجاهلي » . وقد رفضها بوصفها صورة اسلاموية شوهاء زائفة . ففي عام ١٩٢٧ كتب ينقض تلك الصورة ، التي كانت مهيمنة في أوساط الباحثين والمؤرخين : ان من اطلق عليهم « الجاهليين » من قبل جمــع من الاســلامويين الفقهاء والمؤرخين وغيرهم « لم يــكونوا جهالاً ولا أغبياء ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة(٢٣) » . « واذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب ســياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها ومؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية(٢٤) » . ويخلص طــه حسين الى القول : « أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين(٢٥) » .

ولئن كــان طــه حسين قــد رفض ونقض تلــك الصورة **الجاهلة** عــن « الجاهلية » ، صورة الادانــة الدينية والاجتماعية للعصر السابق عــلى الاســلام ، فانه ظل أسير الاعتقاد بأن ذلك العصر لا يتجاوز القرنين من الزمن . ولا شــك أن موقفه ، هنا ، لا يتصل بادانة تاريخية للعصر المعني ــ على النحو الذي يفعله المؤرخون الاسلامويون ــ ، وانما بخطأ أو قصور نظري **معرفي تاريخي** . وهذا الأخير يتعلق بمستوى البحث التأريخي في عصره وبهيمنــة الاسلامويــة على صعيد هــذا البحث (٢٦) .

---

(٢٣) طــه حسين : في الادب الجاهلي ــ مصر ١٩٦٨ ، ص ٧٣ ــ ٧٤ .

(٢٤) نفس المرجع السابق ــ ص ٧٩ ــ ٨٠ .

(٢٥) نفس المرجــع السابق ــ ص ٨٠ .

(٢٦) تلك الهيمنة تعود الى فترات قديمة من التاريخ العربي الاســلامي . وقــد اثر ذلك في تصورات مؤرخي العلم والادب والشعر ... الاسلاميين . فعلى صعيد الشعر ، مثلا ، يرى الجاحظ ان تاريخه قبل الاســلام (الجاهلية) لا يرتــد الى اكثر من مائتي سنة : « فاذا استظهرنا



المهم فيما سبق أن منحى الادانــة التاريخية للتاريخ العربي مــاقبل الاسلامي ، يكمن في النظر الى هــذا الأخير على أنــه لا يجاوز القرنين . ولقد صدرت دراسات وابحاث لاتحصى ، تــدور في فلك المنحى المعني . وهــذا يصـــدق على الكثير من المؤرخين العرب ؛ كما ينطبق على جمع من المستشرقين والباحثين الاجانب ، سابقاً وراهناً .

وخليق بنا ، هنا ، أن نميز بــين مجموعتين من الباحثين ضمن المنحى التأريخي المشـــار اليـــه. **المجموعة الأولى** منهما تنطلق من وجهة النظر القائلة بأن « وقوفنا على أحوال الجزيرة العربيـــة لايزال في طور النشوء والتجديد . ولا يزال هــذا الاقليم موضوع تحريات علمية اكتشفت عــدداً كبيراً من النقوش كانت في مجموعها ضئيلــة الفائــدة ..» (٢٧) .

الشعر وجدنا له ، الى أن جاء الله بالاسلام ، خمسين ومائة عام . واذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام ... وفضيلة الشعر مقصورة على العرب » ; الجاحظ : كتاب الحيوان – بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الاول ص ٥٤) .

وبعض المستشرقين كرســوا هذه الصورة التأريخية للشعر العربي . فبروكلمان يرى أن تاريخ بداية الشعر العربي ما قبل الاســلام يعود الى مائة سنة قبل الاســلام فقط . (انظر : بروكلمان – تاريخ الادب العربي – الجزء ١ ، ص ٥٥) .

ان هذا وذاك ، بروكلمان والجاحظ ينطلقان كلاهما من أن التاريخ العربي الشعري ليس لها صلة بتواريخ الحضارات الاقدم ، حضارات ما بين النهرين والشام ومصر واليمن وشمال أفريقية . ومن ثم فالبدء هو « عصر الجاهلية » الذي يغدو من السهولة على الاسلامويين أن يطيحوا به تنكراً أو تهميشاً .

(٢٧) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية – المجلد الاول ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٠ .

ومن الملفت هنا ، في السياق الذي يعلن فيه كاهن رأيه ذاك ، أن يكون هذا الباحث قد وقع ضمنا في حقل الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم . فهو يكتب ، على نفس الصفحة ، ما يلي : « فالعرب يعدون العصر الجاهلي وكأنه العصر الذهبي للعروبة ، أي انه العصر الذي تفتحت فيه خصائصهم القومية تفتحا كاملا » . ويتابع قائلا : « ولا تخلو هذه النظرة من التناقض لكنها تجد تعليلا لها في تعصب العرب لجنسهم ، وكذلك في اضطرارهم

ان وجهة النظر هـذه لاتخلو من الحقيقـة التأريخية الراهنـة ، علماً انها تفقد شيئاً فشيئاً الواحـد بعد الآخر من ركائزها في سياق الاكتشافات التي تتم على صعيـد المسألة القائمـة .

امـا **المجموعـة الثانيـة** من الباحثين فينطلقون في رؤيتهم للتاريـخ العربي قبـل الاسلام ، بوصفه تاريخ قرنين من « الجاهليـة » من موقـع محـدد ومقصود منهجياً . هـذا الموقـع هو ذلك الذي يحوز على سمات مادعوناه بـ « الاسلامويـة » . ولقـد كنا اتينا على أهم تلك السمات ، حيث أظهرنا انها تنهض على اختزال الأبعاد الوجودية الثلاثـة ، الماضي والحاضر والمستقبل ، بواحـد منها ، هو الماضي الاسلامي .

بيد أن ذلـك الذي دعوناه من موقـع «الجدليـة التاريخية التراثية » ـالمأتي عليها في الجزء الاول من هذا « المشروع » ـ « اختزالاً » لأبعاد الوجود ، يرفض هـو نفسـه من قبل الاسلامويين بوصفه غير مطابق لواقـع الحال . أما هـذا الاخير فيكمن ، بمقتضى اسلامويتهم ، في أن الزمن الاسلامي الاول ، زمن « النبي والخلفاء الراشدين » ، ينطوي على الوجـود في جوهره ، بما هو وجود : فما قبلـه كان تمهيداً لـه ، ومابعده يمثل ابتعاداً ونكوصاً عنه . وعلى ذلك ، فليس هناك مايدعو الى التحدث عن عدة (ثلاثة) أبعاد وجودية . ومن ثم ، فليس هنالك مايدعو الى التحدث عن « اختزال » لها . الوجـود الحق هـو واحد ، **اسماً وعيناً** .



الى معرفة اللغة والوقوف على التقاليد الجاهلية من أجل فهم النصوص الاسلامية المقدسة . اضف الى ذلك انه لا يسعنا أن ندرك أعمال الرسول ادراكا واضحا ، سواء أحل بعض العادات المتبعة أم حرم بعضها الآخر ، ما لم نتعرف على هذا المجتمـع الذي أقر تلك العادات والتقاليد » .

ففي ذلك النص يظهر كلود كاهن اقرارا ضمنيا بمقابلة « العصر الجاهلي » بـ « الاسلام » وبمعارضته بـه . أي انه لا يبدي تحفظا أو اعتراضا منهجيا على تلك المقابلة التي تنطوي ، كما يتضح ، على أحـد أبعـاد الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم ، ما قبل الاسلامي . وهو ، كلود كاهن ، اذ يفعل ذلك ، لا يلج بالضرورة ، دائرة ادانة ايديولوجية لذلك التاريخ .

وقد اسهم ابن خلدون في تكريس تلك الصورة على نحو غير مباشر ، وذلك حيث اعتبر العرب السابقين على « الملة الاسلامية » قوماً لم يخرجوا من دائرة التوحش(٢٨) . ورغم أن ابن خلدون كان ، على الراجح ، يعني بـ «العرب» الاعراب ، أي البدو ، وليس العرب عموماً ، فان هذا الالتباس في الموقف فرض نفسه على جمع من المؤرخين ، وخلق ردود فعل متباينة في أوساطهم .

على ذلك المنوال ، سار جيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب ، كما هو الحال كذلك لدى بعض المستشرقين . فنحن نقرأ في كتاب يؤرخ لـ « العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط » لمؤلفه عمر فروخ — وقد صدر في طبعته الثانية عام ١٩٦٦ — مايلي : لقد « ظهر الاسلام في أمة فتية مقبلة على الحياة قد جمعت صفوفها ووحدت ايمانها وتطلعت الى المستقبل لتخرج هي من الجاهلية الى الحضارة ، ولتخرج غيرها من الظلمات الى النور(٢٩) » .

ان ملاحقة عملية « الخروج من **الجاهلية** الى **الحضارة** » ومن « **الظلمات** الى **النور** » ، بما تنطوي عليه من معان تاريخية واخلاقية ، تبرز هنا **موضوعاً** لبحث التاريخ العربي « منذ الجاهلية الى سقوط الدولة الأموية(٣٠) » . ولبحث التاريخ الانساني العالمي الممتد من « الظلمات الى النور » . فهنا تتشابك الادانة الحضارية بالادانة التاريخية لـ « الجاهلية » تشابكاً لايمكن فهمه بعيداً عن التصور التاريخي الاسلاموي للتاريخ العربي العام . نثبت ذلك ، ونحن عالمون أن عمر فروخ ، مؤلف الكتاب المذكور ، اذ يدخل غمار

---

(٢٨) انظر ، مثلا ، عنوان الفصل التاسع من الباب الثاني في « مقدمة » ابن خلدون : « ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم » . (ص ١٢٩ ، من طبعة مصر — المكتبة التجارية الكبرى) . وكذلك عنوان الفصل التاسع من الباب الرابع (ص ٣٥٩ من المصدر السابق) : « ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخراب الا في الاقل » .

(٢٩) ص ٣٥ من هذا الكتاب . وقد سبق أن اتينا على ذكره .

(٣٠) هذه هي تتمة عنوان الكتاب الاخير .

بحثه في كثير من المسائل وفي العديد من المواضع ، لايذعن لذلك التصور (النزعة) . وهذا يظهر ، بدوره ، عمق اشكالية الوضعية التأريخية المثقل بعبئها ذلك الجيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب .

وكذا الامر فيما يتصل بمواقف بعض المستشرقين . هذا مانواجهه لدى ج . هيوارث دن في تاريخه للأدب العربي . ففي تعريفه لـ « الجاهلية »، يقول أن المقصود بها هو « السفاهة التي كانت مؤدية الى الهمجية(٣١) » . هاهنا ، نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام صيغة الانتقال من اللاحضارة الى الحضارة . فـ « الهمجية » و « الجاهلية » اصطلاحان ، كلاهما يحمل نقيضه ويشير اليه : الحضارة .

ومن الدال ، على هذا الصعيد ، الاشارة الى أن احمد أمين في نقده لـ O'Leary القائل بأن العربي « مادي ضيق الخيال ، جامد العواطف ، شديد الشعور بكرامته وحريته ، ثائر على كل سلطة ، كريم مخلص لتقاليد قبيلته»، وبأن « هذه الصفة هي التي تفسر لنا الجرائم والخيانات التي شغلت اكبر جزء في تاريخ العرب » ، نقول ، ان أحمد أمين يعارض ذلك بقوله : « ولكن هل هذا الوصف يصح أن يعمم في عرب الجاهلية ؟ ذلك ما نشك فيه(٣٢) » . فأحمد أمين، في رأيه ذاك ، يتخذ موقفاً عقلياً نقدياً . وهو ، في هذا ، يلتقي مع طه حسين في موقفه من « الجاهلية » ، كما سبق وبيّنا ذلك .

هكذا يتضح أمامنا المنحى الأول ، الذي تكتسبه الإدانة التاريخية لـ « الجاهلية » على أيدي جمهور من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والاجانب(٣٣) . وجدير بالتنويه أن المصادر الاولى لهذه العملية ، تلك التي

---

(٣١) ج. هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٦ .

(٣٢) أحمد أمين : فجر الاسلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٥ .

(٣٣) من الطرافة الايديولوجية أن نذكر ، في هذا المساق ، بالسلفوية القومية التي مثلها ، في حينه زكي الارسوزي ، والتي أتينا عليها في الجزء الاول من هذا المشرع . فلقد اتخذت سلفويته هذه منحى الادانة القومية واللغوية لمراحل ما بعد « الجاهلية » ، بما في ذلك المرحلة الاسلامية . أي اننا نواجه في تلك السلفوية نقيضاً لهذا المنحى الاول الادانة « الجاهلية » تاريخيا . ومع

كمنت في الاحتياجات الايديولوجية الدينية والاجتماعية للحركة الاسـلامية في فجرها ، كان عليها أن تتحول الى الدرجة الثانية من الاهمية بعد أن نشـأت ظروف ومعطيات جديدة في العصر الحديث مع نشوء الكولونيالية والامبريالية وقانونية هذه الأخيرة القائمة عـلى اعادة بناء العالم ، بما في ذلك البقعة العربية ، وفق احتياجاتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية فهنا ، تولدت مصادر ودواع ايديولوجية جديدة للابقاء عـلى الصورة الاسـلاموية لمرحلة ما قبـل الاسـلام ، « الجاهلية » ، ومرحلة ما بعـده . ذلك لأن هذا من شأنه أن يسهم اسهاماً عميقاً في تزوير وتصفية الوعي التاريخي والتراثي لحركة التحرر العربية تجاه تاريخها القومي **الخاص** ، كما تجاه التاريخ العالمي **العام** .



الاشـارة الى أن هذين الموقفين متباينان في حقل الوظيفة الايديولوجية التي اداها ، فان التأكيد ضروري على أنهما كليهما قاصر وخاطىء على الصعيد النظري المعرفي التاريخي .

ب ـ التاريخ العربي من موقع « الجغرافوية »

نواجه الآن **المنحى الثاني** للإدانة التاريخية للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي . ولعلنا ، **هنا** ، مطالبون بالحذر تجاه استخدامنا تعبير «إدانة» . ذلك لأننا نبتغي من وراء استخدامه ، تحديد موقف تاريخي اتخذه جمع من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والأجانب من التاريخ العربي بصورة متباينة كثيراً أو قليلاً عن صورة المنحى الأول لإدانة هذا التاريخ . وقد يوحي ـ التعبير ـ بشيء من الحكم الاخلاقي أو السياسي . ولكننا اذ نعلن أنه ليس في مقصودنا ، هنا ، مثل ذلك الحكم ، من حيث الأساس **التاريخي** ، فإننا لا ننفي أن يكون من وراء تلك الإدانة التاريخية موقف ايديولوجي ما . بل أن الأخذ بهذا الافتراض يسمح لنا بتكوين الصورة التي نحن بصدد تقديمها على أساس أكثر وضوحا ودقة وشمولا .

انطلق ممثلو المنحى المعني من الموضوعة التالية ، وهي أن تعيين وضبط حدود التاريخ العربي مسألة ذات طبيعة **جغرافية** . أما المعنى الواقعي لذلك ، فيكمن في أن هذا التاريخ هو تاريخ « شبه الجزيرة العربية » . وهذه ، بدورها ، تشتمل ، كما أوضح العرب انفسهم(٣٤) ، على خمسة أقسام ، هي التالية : ١) الحجاز ـ يشمل الجبال المحاذية للبحر الاحمر والمرتفعات ـ ويقع شرقي تهامة وبلاد اليمن ، كما يمتد شمالاً حتى فلسطين . ٢) تهامة ـ وهي الاراضي المنخفضة على ساحل البحر الاحمر من اليمين جنوبا حتى العقبة شمالا . ٣) نجد ـ هي الهضبة الوسطى في شبه الجزيرة ـ وتقع بين اليمن جنوباً وبادية السماوة شمالا وأطراف العراق شرقا . ٤) اليمن ـ تقع في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة ـ وتمتد من نجد شمالا الى المحيط الهندي جنوبا .

(٣٤) انظر حول ذلك : محمود شكري الآلوسي ـ بلوغ الارب ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص١٨٧ .

والى حضرموت وعمان شرقا . ٥) وأخيراً العروض ـ وتشمل بلاد اليمـامة وعمان والبحرين .

تلك هي المنطقة الجغرافية ، التي تمثل موضوع البحث لدى الكتـاب والباحثين والمؤرخين من ممثلي المنحى المحدد فوق . وكما هو بين من ذلك ، فإن تعيين وضبط موضوع البحث ذاك ينحصر فيما نسميه بنزعة «جغرافوية» . ونعني بذلك أن التاريخ يرتد ، بقانونياته وآفاقـه ، الى الوسط الجغرافي . كما أن حقـل التـأريخ يغـدو محصوراً ضمن حدود هذا الوسط ، حتى لو تعرض ، ضمناً وفي سياق البحث ، الى حقول أخرى ، اجتماعية واقتصـادية وسياسية وثقافية .

ان قصور المنحى التـأريخي ، الذي نتقصى معـالمه الرئيسية الآن ، ليس ذا حـد منهجي نظري فحسب . انما هو ، كذلك ، ذو بعد تطبيقي إجرائي . فعـلى هـذا الصعيد ، نواجه حشداً من الأبحاث والدراسات والمؤلفـات ، التي ينتظمها خط ضابط عام . وينطلق أصحابهـا ، في تأريخهم للتـاريخ العربي ، من تقسيم موضوع البحث الى شقين : الاول منهما يتصل بالبدو ، والآخر يتعلق بالحضر . واذا ما تم الامر عـلى هذا الاساس المنهّج ، فـان خطوة اخرى تلحق بـه ، وهي اعطاء الاهمية « الحضارية » للحضر ، باعتبار انهم توطنوا في المواقـع الخصبة من « الجزيرة » . وهـذا يعني ، ضمناً ، أن التاريخ « الحضاري » العربي يبـدأ مع تلك التشكيلات السياسية ، التي ظهرت في الجنوب من شبه الجزيرة العربية ، وفي اليمن على نحو خاص .

بل هنالك من يرى في هـذا التاريخ العربي السابق عـلى الاسلام ، او السابق على الامويين بالتحديد ، تاريخ البـداوة في شبه الجزيرة . وبذلك ، يلتقي هـذا المنحى الثاني من « الادانة التاريخيـة » مع منحاها الاول ، الذي يرى في التـاريخ العربي المومى اليـه تاريخ القرنين السابقين على الاسـلام ، أي « الجاهليـــة » .

فعلى صعيـد التقسيم الاول للتاريخ العربي ماقبـل الاسلامي (بـدو وحضر) ، نقرأ مايلي في كتاب لعبـد المنعم ماجـد : « منـذ القـدم وجزيرة

العرب تشمل النوعين من السكان : البدو والحضر(٢٥) » . وبعد ان يفصل المؤلف في حياة الاول ، يقول : « هذه صورة حياة العرب داخل الجزيرة، وهي كما عرضنا لها حياة قطرية ، وعلى العكس فان حياة العرب في اطراف الجزيرة كانت حضرية(٢٦) » . « ولعل أهم هذه البيئات الحضرية منطقة جنوب الجزيرة وبخاصة اليمن(٢٧) » .

أما في نطاق التقسيم الثاني للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي (اعتباره ذا نسيج واحد ، هو البداوة) ، فنجد امامنا المثال التالي : « يجد القارىء أن هذا الكتاب محاولة ليعالج حقبة طويلة من تاريخ الجزيرة العربية ، فهو يبتدىء بالمعينيين وينتهي بالامويين . وتعد هذه الحقبة فترة الانتقال التي انتقل العرب بعدها من حياة البداوة العميقة الجذور الى أبواب الحضارات الباسقة ، ومن الاضطراب السياسي الى الاتحاد واتخاذ سياسة خارجية ترمي الى التوسع(٢٨) » .

---

(٣٥) التاريخ السياسي للدولة العربية ـ عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٦ .

(٣٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٥ .

(٣٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٦ .

(٣٨) ضرار صالح ضرار : العرب من معين الى الامويين ـ الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٣ ، ص٥ .

ذلك الرأي الذي نواجهه لدى رهط من المؤرخين العرب ، أسهم في تكريسه منهجيا مؤرخون أوربيون ، بحيث غدا جزءاً لايتجزء من الدراسات التاريخية العربية الحديثة(والمعاصرة الى حدما) . من هؤلاء المؤرخ الفرنسي سيديو في كتابه«خلاصة تاريخ العرب ـ بيروت ١٤٠٠ هجرية». **فعلى الصفحة ١٩ من هذا الاخير نقرا ما يلي** « ولم تزل العرب على هذا النظام (البدوي : ط تيزيني) ما الفوا العيشة البدوية وان انشئوا بلادهم مدائن لا طلاق تصرف المشايخ فيها بدليل أن من دخل منهم المدائن لم يتغير عن حالته الاصلية » . والطريف الدال على صعيد فهم التاريخ العربي والتأريخ له ، أن نتبين الحوافز التي دفعت « علي باشا مبارك » ، ناظر ديوان المعارف المصري ، الى الامر بترجمته سنة ١٢٨٥هـ . يقول الناظر المذكور (ص ٢ ، ٥ ، ٦ من المرجع الاخير) : « كل انسان مشغوف بمعرفة حوادث سلفه لا سيما حوادث

والحقيقة أن هذا النسق من دراسة التاريخ العربي ماقبل الاسلامي ؛ لايمثله الا قلة قليلة من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والاجانب ، الذين يأخذون في حسبانهم تاريخ جنوب شبه الجزيرة العربية ، وبلاد اليمن منه بشكل مخصص . ولكن ما يجمع بين هؤلاء واولئك يظل قائماً . ذلك هو النظر الى جنوب شبه الجزيرة ـ وخصوصاً منطقة اليمن منه ـ والى شمالها على أنهما يمثلان بداية التاريخ العربي . وعادة يقصد بالجنوب والشمال تلك التشكلات السياسية التي نشأت فيهما (خصوصاً معين من ١٢٠٠ــ٦٥٠ ق.م ، وسبأ من ٩٥٠ــ١١٥ ق.م ، وحمير من ١١٥ ق.م ــ٥٢٥م ، في الجنوب ، والغساسنة والمناذرة من القرن الاول ق.م في الشمال) .

والمهم في ذلك كله هو أن التاريخ العربي ماقبل الاسلامي يظهر بمثابته تاريخا لايمتد الى أكثر من الزمن الذي نشأت فيه الدويلات والتشكلات الاقتصادية في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية . وسواء في ذلك إن اعتبر التاريخ المعني بدوياً او حضريا ، وفيما اذا ابتدىء بتأريخه بهذا الملك أو ذاك أو بهذه القبيلة أو بتلك . ينضاف الى ذلك انه ـ في هذه الحال ـ سيّان أن يسمى (ذلك التاريخ) جاهلياً(٣٩) ، أو عربيا (٤٠) ، أو جاهليا عربياً(٤١) .

قومه وعشيرته ونحن أبناء الامة العربية مشغوفون بمعرفة ما كان للعرب من الاعمال والنتائج .. ولنفاسة هذا الكتاب اردت نشره بين أبناء الوطن فأمرت بترجمته ... ورجائي به أن يكون لابناء الشرق وعلى الخصوص المصريين دليلا مرشدا يروي لهم من محاسن آبائهم الاولين حديث مجد لا يزال مدى الايام مخلدا في عز أمير البلاد المحفوف من الرحمن بالاماني سمو خديوي مصر (عباسنا الثاني) » .

(٣٩) انظر مثلا : محمد الخضري ـ محاضرات تاريخ الامم الاسلامية ، مصر ١٩٢٦ ، ص ٨٥ ، ٢٦١ . عيسى ميخائيل سابا ـ الجاهلية والتدوين العلمي ، ضمن مجلة (الكتاب) ، مصر ١٩٥٣ ، ص ٧٢٠ ـ ٧٣٢ .

(٤٠) أنظر ، مثلا : عبد العزيز الدوري ـ الجذور التاريخية للقومية العربية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٠ .

(٤١) انظر ، مثلا : خليل أحمد خليل ـ مضمون الاسطورة في الفكر العربي ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص٣٠ .

ولعـل البعض من الباحثين والمؤرخين يرى أن مـا في القرآن من موقف تأريخي ، يقـدم اجابة أوليـة صحيحة على مسألة التاريخ ما قبل الاسلامي. ففي اعتقاد هؤلاء ان القرآن لم يقتصر ،في حديثه عن « الجاهليـة » ، عـلى القرون الاخيرة مما قبـل الاسلام ، بل تحدث عما أبعد من هـذا بكثير . أما المقصود بذلك فهو تمييزه بين جاهليتين اثنتين ، أولى وثانيـة ، أو قريبـة وبعيـدة . ففيه جاءت الآية التاليـة الدالـة على هـذا المعطى القرآني : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهليـة الأولى(٤٢) » .

وقد اختلف في تحديد مالازم هتين المرحلتين الجاهليتين من أحداث أو أسماء. ففي (طبقات) ابن سعد(٤٣) ، يرى هذا الاخير أن «الجاهلية الاولى بين عيسى ومحمـد صلى الله عليه وسلم» . أما في رأي الآلوسي ، فان الجاهـلية الأولى هي « التي ولد فيها ابراهيم ، والجاهلية الاخرى التي ولد فيها محمد »(٤٤) . في هـذا السياق ، يعلن جواد عـلي انه يأخذ بما قر عليه رأي ابن خالويه ــ وقد أتينـا عليه من قبل ــ من أنه في الاسلام نظر الى « الجاهـلية » عـلى أنها تتمثل بزمن ما قبل البعثة المحمدية . ويعلن جواد عـلي بأن ذلك « قول سأذهب اليه . . ، فأقصد بالجاهـلية الزمن الذي مر عـلى العرب قبـل البعثة ، وبالتـأريخ الجـاهلي تأريخ العرب قبل الاسلام (٤٥) » .

وكمـا يبدو ، لا سبيل الى تجـاوز القول بأن رأي جواد عـلي ذاك ليس من شأنه أن يحل إشكالية « الجاهـليـة » ، واقعـاً تاريخيـاً ومصطلحاً منطقيـاً لغوياً . بل هو يبقيها ويكرسها ، آخـذاً ، بذلك ، موقفـاً ضمنيـاً غـير مباشر بالإدانة التاريخية للتاريخ السابق عـلى الاسلام ، ولكن دون أن يقوده ذلـك الى موقف الادانة الايديولوجية الدينية لهـذا التاريخ .

واذا كنـا قد أبنّا أوجه الاشكاليـة التأريخية لـ « الجاهليـة » في نطاق

---

(٤٢) قرآن ــ سـورة الاحزاب ، آيـة ٣٣ .

(٤٣) ج٨ ، ص ١٤٣ .

(٤٤) بلوغ الارب ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧ .

(٤٥) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ .

مجموعة من الباحثين والمؤرخين ، فانه من الإجحاف العلمي الا نشير ، في نفس الوقت ونفس السياق ، الى الوضعية الذاتية المهيمنة على صعيد بحث التاريخ العربي قبل الاسلامي والمتسمة بكثير من الصعوبة والتعقيدوالاشكالية. وقد أبرزها ، في حينه ، بصورة مشددة ، جرجي زيدان ، مظهراً في نفس الوقت الدلالة الوظيفية التي كمنت وراء اهمال دراسة تاريخ ما قبل الاسلام لصالح دراسة تاريخ هذا الاخير وتاريخ مابعده . فكتب مايلي : « ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تأريخهم بعد الاسلام ، فانهم لم يتركوا خبراً من أخباره أو رواية وواقعة إلا دونوها وفصلوها ، كأنهم شغلوا بهذا عن ذلك أو لعلهم أرادوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولذلك لانجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام (٤٦) » .

ثم أتى باحثون آخرون ، فاسترعت انتباههم تلك الوضعية التأريخية الى درجة القلق .ذلك أنهاضيقت على نشاطهم التأريخي وحدت منه الى درجة ملحوظة . وهذا ما وجدناه ، مثلاً ، عند جواد علي(٤٧) ، ونجده عند حسين قاسم العزيز (٤٨) ، وآخرين غيرهما(٤٩) .

وقبل أن نحدد مسؤولية تلك الوضعية على صعيد البحث العلمي التأريخي ، لابد من الاشارة الى أن جرجي زيدان محق في القاء حد كبير من تبعة ذلك على مايعنيه ، ضمنا ، بـ « الوظيفة الايديولوجية الدينية » ، التي أناطهاالاسلامويونالأوائل بتصور « الجاهلية » . في سياق ذلك ومن أجل التمكين له ، مارس الاعتقاد بـ « المعجز » و « الخارق »دوراً مبدئياً : « القبل » يتحول الى « جاهلية ضالة » ، يجب تجاوزها بإحلال الاسلام

(٤٦) جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام – عام ١٩٦٩ بلا ذكر لمكان النشر ، ص ١٣ .

(٤٧) في كتابه : تاريخ العرب قبل الاسلام – نفس المعطيات سابقا ، ص ١٠ .

(٤٨) في كتابه : موجز تاريخ العرب والاسلام – بيروت – بغداد ١٩٧١ ، ص ٧ .

(٤٩) مثل عبد المنعم ماجد في كتابه : التاريخ السياسي للدولة العربية ... نفس المعطيات المقدمة سابقا،ص ٩ . رشيد الجميلي : تاريخ العرب ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١ .

مكانها ، و « البعـد » يصبح انسياحاً وانحرافاً عن هذا الاخير ، ويكتسب، من ثم ، شخصية « جاهلية جديدة(٥٠) » ، ينبغي دحرها **واعادة** الامور الى نصابهـا الحـق .

وبطبيعة الحال ، فان وجود الوضعية التأريخية ، المشار اليها من قبل ، حال دون اختراق الحواجز والحجب القائمة بين الباحثين والمراحل التاريخية العربية الموغلة في القدم ، على نحـو موسع وموثق ومبسط . فالحفريات والابحاث التي قامت وتقـوم في منطقة أو أخرى من العـالم العربي ، ليس بوسعها أن تقدم صورة جلية ناجزة عن تلك المراحل التاريخية . من هنا ، كان الرأي وارداً بأن الكثير من الكتاب والباحثين والمؤرخين في التاريخ العربي ما قبل الاسلامي اذ يلجأون إلى تحديد بدايـات هـذا الأخير بالتشـكلات السياسية التي نشأت وتوطدت في جنوب وشمـال شبه الجزيرة العربية (معين ، سبأ ...) ، فانهم يفعلون ذلك ضمن واحد من الاحتمالات التالية : إما اقتناعاً نظرياً تأريخياً بذلك ، أو تيقظـاً وحذراً من أن يغادروا دائرة البحث العلمي الدقيق فيما لو تطلعوا الى أكثر منه ذلك ، أو خلوداً للراحة القسرية(٥١) .

---

(٥٠) سـيد قطب واحد ممن يتحدثون عن « المجتمع الجاهلي ــ العالمي ــ الحديث » ، الذي لا يتغير اليوم « موقف الاسـلام حين يواجهه » فهو « يعدله وفق منهجه . ثم يدفـع به الى الامام » . (الاسـلام ومشـكلات الحضارة . دون تاريخ ومكان اصدار ، ص ١٧٣) .

(٥١) مثل هذه الوضعية القلقة تتضح في كتابات بعض الباحثين في التاريخ الاسطوري العربي : من هؤلاء مثلا ، شـوقي عبد الحـكيم ، الذي يعبر عن تلك الوضعية بصورة ترفض ، ضمنيا ، الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية والادانة التاريخية للتاريخ العربي قبل الاسلامي : « ولعل المشكلة الرئيسية التي واجهتني في محاولة عمل المامة سريعة لتاريخ منطقتنا .. تبلورت في غياب وجود تتابع تاريخي واضح الى حد ، أو هو متواز مع تاريخ الشعب المصري أو العراقي القديم .

من ذلك افتقاد شـبه الجزيرة العربية لتاريخها المبكر السـابق على مجيء الاسـلام ، وهي الفترة التي يطلق عليها اعتباطا بالجاهلية ، وان كانت ــ هذه الجاهلية ــ تزدهر

أما نحن فقد وطّنا العزم على التطلع الى اكثر من ذلك ، ولكن مع الحرص على الا يقودنا هذا الى مغادرة تلك الدائرة . ومن الطبيعي أن يعني ذلك ، بالنسبة الينا وفي نطاق التوجه التاريخي المعلن عنه هنا ، اننا لن نكون في عداد الباحثين اللاهثين وراء الكشف عن وضعية انسجام وتكامل مزعومين في « المادة التاريخية » المتاحة حتى الآن والمتصلة بالتاريخ العربي البعيد . ذلك لأننا ندرك إدراكاً منهجياً مبدئياً أن تحميل تلك « المادة » أكثر أو أقل مما تحمله ، يشكل عبئاً فادحاً عليها نفسها أولاً ، وعلى الآفاق المستقبلية للبحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي ثانيا .



بالعديد من النشاطات الابداعية الحضارية المرصودة اركيولوجيا أو علميا ، تصل الى قرابة ٤ آلاف عام قبل الميلاد » . ا شوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية ـ بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٨) .

الفصل الثاني

منطلقات لتأريخ علمي للتاريخ العربي القديم

١

نحو فرضية علمية مدعَّمة

عالجنا ، في الفصل الأول ، ما رأيناه مهماً وحاسماً ، حتى الآن ، على صعيد التأريخ للتاريخ العربي ماقبل الاسلامي . وقد كان ذلك ، في مجمله ، موقفاً اسلامويا في حدوده الوهمية والإيهامية ، أو موقفاً تاريخياً ناقصاً وقاصراً بحكم حدود البحث التأريخي المتاحة .

كما لاحظنا انه على الرغم من البعد الذي يفصل بين الموقفين المشار اليهما ، فان أمراً ما يقرب بينهما ، أوعلى الأقل بين الموقف الأول (الاسلاموي) وبين بعض مظاهر الموقف الثاني . ذلك هو تأثرهما بالوظيفة الايديولوجية الدينية التي أناطها الاسلام ، في مراحله الأولى ومن خلال الكثير من الفرق والتيارات التي تولدت عنه ، بالكتاب والمؤرخين والفقهاء والشعراء وغيرهم .

بيد أن ذينك الموقفين ، بمضاعفاتهما وذيولهما ، وإن كانا قد مثلا مرحلة مشروعة ، وربما ، كذلك ، ضرورية في البحث التأريخي للتاريخ العربي القديم ، فإن بحثاً علمياً أولياً في هذا الاخير لا بد أن يشترط تجاوزهما . انه يشترط هذه العملية ، لانه يشكل **خطوة منهجية نقدية** ضرورية ، تدخل في نطاقها هي نفسها .

ولكن انجاز تلك الخطوة ليس إلا **مدخلا منهجياً نقدياً** الى استقصاء وصوغ **الموقف البنائي** من التاريخ العربي القديم . وهنا ، لابد من القول بأن هذا الموقف ، منهجاً وتطبيقاً ، لا يمثل أمراً ناجزاً ، نقدمه مرة واحدة بوصفه بديلاً عن ذينك الموقفين . بل لعله من الضروري التأكيد على أن ذلك « المدخل » سيبرز بوصفه **فرضية** في البحث التاريخي المعني هنا ، ليس إلا . ولكن تلك الفرضية ـ وهذا الايضاح على غاية الأهمية ـ تمتلك من الشرعية التأريخية ما يجعلها تطمح بثقة إلى أن تكون فرضية مدعمة ، يمكن الدفاع عنها والمحاججة دونها من موقع البحث العلمي في التاريخ العربي القديم نفسه **أولاً** ، ومن موقع مقتضيات منهج البحث العلمي المعاصر **ثانياً** .

★

٢

الوحدة التاريخية الاتنوغرافية والاتنولوجية لشعوب العالم العربي القديم

لا سبيل ، على صعيد البحث التأريخي عامة ، إلى اغفال أحد مبادىء هذا البحث ، وهو العودة بمن تؤرخ لهم إلى الجذور ، جذورهم . هذا المبدأ التأريخي ينبغي الا يفهم على أنه دعوة الى تقصي الجذور « العرقية النقية » لمن تؤرخ لفكرهم هنا ، وهم العرب . فالحديث عن مثل هذه الجذور «العرقية النقية » لا يتصل بالعلم التأريخي بأي سبب ولا بأي رباط . أما ما يسمح به هذا العلم ، ضمن ما يسمح به ، فهو الحديث عن جذور **تاريخية** إتنوغرافية وإتنولوجية لهذا الشعب أو ذاك .

تلك مسألة تكاد أن تكون قد أصبحت منطلقاً تأريخياً منهجياً لمعظم المؤرخين . ولعل « التكوين الثقافي » ، بما ينطوي عليه من أوجه لغوية ونظرية وفولكلورية لشعب أو لمجموعة من الشعوب ، يمثل أحد الجوانب الاكثر أهمية في بناء ذلك المنطلق . أما العلوم التي تسهم في تحديد وإضاءة هذه الوضعية فمتعددة ، تشغل علوم التاريخ والجغرافية الطبيعية والاتنوغرافيا والاتنولوجيا حيزاً رئيسياً في نطاقها(١) .

لقد اتضح الطابع الايديولوجي الفج والمبتذل للمواقف والنزعات العرقية،

---

(١) انظر حول بعض ذلك : Meyers Neues Lexikon, 3, Leipzig 1962, S. 68 :
وكذلك : جميل صليبا – المعجم الفلسفي ، المجلد الاول ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٦ – ٣٧ . كما الح الى ذلك ، في معرض نقد النظرية العرقية على هذا الصعيد ، فيليب حتي (خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى – بيروت ١٩٧٥ ، المجلد الاول ، ص ٥١) . وشوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية ، نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦) .

التي ازدهرت لفترة من الزمن في بعض بلدان أوربا ، بمزيد من الشمول ومن العمق في الدلالة العلمية والايديولوجية السياسية . فأصبح الحديث عن « عروق نقية » في المجتمعات الانسانية السابقة والمعاصرة مدعاة للرفض على الصعيد العلمي ، وللإدانة على الصعيد الإنساني . وبطبيعة الحال ، فقد برز، في سياق ذلك ، عقم تلك المواقف والنزعات في الاجابة عن المسائل الأساسية والثانوية،المتصلة بنشوء وتهيكل (تكوّن) وتطور المجموعات البشرية .

واذا ما كثفنا ذلك كله في ضوء القضية التي نحن بصدد البحث فيها هنا، فانه يغدو صحيحاً ، في جانب أساسي من المسألة ، ان نقول ، مع فيليب حتي: « إن أسماء الشعوب التي توطنت الشرق الأدنى القديم كالسومريين والحاميين والساميين والحثيين والعرب يجب أن تعتبر أسماء تعني مجموعات لغوية لا مجموعات عرقية(٢) » .

ويوسع جواد علي هذه الموضوعة ، حيث يعلن ، في معرض حديثه عن السامية : « ان السامية ليست (رساً) بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى . فبين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي العلامات الفارقة يجعل اطلاق (الرس) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم من (علم الأجناس)، أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاسراف واللغو ، كما أننا نرى تبايناً في داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية، وفي هذ التمايز والتباين دلالة على وجود اختلاط وامتزاج في الدماء ... ولهذا فاني حين اتحدث عن السامية لا اتحدث عنها على انها جنس ، أي (رس) صاف بالمعنى (الانتروبولوجي) **بل اتحدث عنها** على أنها مجموعة ثقافية»(٣) .

واذا كان هنالك في البلدان العربية من لايزال يأخذ بموضوعة الاجناس والعروق عامة و بـ « وحدة الجنس العربي » على نحو خاص ، فان ذلك لم يعد يدافع عنه من مواقع العلم ، بمختلف فروعه وأنساقه . والطريف انه

(٢) فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى، نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص١٥ .
(٣) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب والاسلام — ج١ ، ص ٢٢٥ .

الى جانب الذين يأخذون بتلك الموضوعة انطلاقا من دواع علمية انتروبولوجية وتاريخية مزعومة(٤) ، يوجد كذلك من يتبناها ويدعو اليها ليس من تلك المواقع ، وانما لضرورات ايديولوجية قومية(٥) .

---

(٤) أحد من يمثلون هذا الموقف ، وهو محمد كامل ليلى ، يكتب ما يلي : « ان العرب في (مختلف) أجزاء الوطن العربي ينحدرون من جنس واحد هو الجنس السامي . ولما كان البعض يذهب الى أن وحدة الاصل تعد من أسس القومية ، فاننا نصل الى أن القومية العربية يمكن بناؤها على أساس وحدة الاصل الجنسي الذي توافر لها منذ أقدم العصور » . (محمد كامل ليلى : المجتمع العربي والقومية العربية — القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٩) .

أما علي حسني الخربوطلي في كتابه (المجتمع العربي — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥) ، فيصل الى موافقة ضمنية على القول بـ « عرق سامي » ، كما ورد على لسان Springer

كذلك محمد عزة دروزة ينطلق ، في دراسته للتاريخ العربي ، من موقع « جنسي » ، أي من الاعتقاد بـ « وحدة هذا الجنس ووجوب جعل ذلك أساسا لكتابة تاريخه » . فيكتب كتابا بعنوان : تاريخ الجنس العربي . (انظر الجزء الاول منه ، وقد طبع مع الجزء الثاني — صيدا وبيروت ١٣٧٦ هـ ، ص ٧) . كما يتحدث عن وجوب « كتابة تاريخ عام للجنس العربي » . (من اجابة له ضمن : كيف نكتب تاريخنا القومي — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥) .

(٥) ساطع الحصري، احد القوميين العرب البارزين، يعلن أنه يتخذ من مسألة «الاصول» لامة ما موقفين ، واحدا تاريخيا علميا وآخر قوميا نفعيا . فهو يقول : « يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد ويزعمون أن جميع أفراد الامة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء المنحدرين من صلب أب واحد . غير أن هذا الظن لا يستند الى أساس صحيح .. ولا توجد على الارض أمة خالصة الدم تماما .. ان وحدة الاصل والدم في الامم انما هي من الاوهام التي استولت على العقول والاذهان ، من غير أن تستند الى دليل أو برهان » . (ساطع الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ، ص ٣٩) .

ولكنه ، من طرف آخر ، يعود فيرى « أن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها . بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها . ان الاعتقاد بوحدة الاصل يعمل عملا هاما في تكوين الامم » . (انظر حول ذلك أيضا : فاروق الباشا — جوهر القومية العربية ، من منشورات مكتب الثقافة والدراسات والاعداد الحزبي في حزب البعث العربي الاشتراكي ، ص ٨٤ — ٩٢) .

واذا كنا نرى في « اللغة » عنصراً رئيسياً كبيراً في تحديد ما يميزالساميين عن غيرهم ، فاننا ، في الوقت نفسه ، لا ننظر اليها من موقع ذاتوي لغوي ، أي باعتبارها ظاهرة متفردة تفسّر نفسها بنفسها ، كما تفسر سواها من الظاهرات الاجتماعية المتعددة .

هذا أولاً . من ناحية أخرى ، سيتعين علينا لاحقاً البحث عن منطلقات أخرى متممة ، تسهم ، مع المنطلق اللغوي يداً بيد ، في تحديد « موضوع بحثنا » ، وذلك خصوصاً حالما ندخل غمار دراسة مجتمع وادي النيل القديم ، ومن بعده المجتمع المغربي القديم (شمال افريقية) .

اذ هاهنا ومن موقع من يأخذ بـ « الحاميّة » و بـ « البربرية » تحديداً نهائياً مخالفا لـ « السامية » ، سوف نجد أنفسنا مضطرين الى اخراج ذينك المجتمعين من دائرة « موضوع بحثنا » . سوف نضطر للّجوء الى هذا الأمر ، لأننا ، وفق ذلك الموقع ، سنواجه باعتراض لغوي مبدئي : وما شأن اللغة المصرية واللغة « البربرية » باللغات السامية ؟

واذا عدنا الى موضوعة « الجنس والعرق » ، واستخدمناها في هذا السياق ، فان اعتراضاً آخر سينتصب أمامنا ، وهو : ما شأن الساميين بالحاميين ، من حيث هم مجموعتان جنسيتان متمايزتان ؟ بالطبع لسنا من السذاجة ، بحيث نقبل — في حال اعتقادنا بوجود أجناس وعروق صافية نقية — باجابة من النوع اللاتاريخي التعسفي التالي : إنهم يمثلون مجموعتين تنحدران من الاخوين « سام » و « حام » .

وفي هذه الحال ، لعلنا نغدو مخوّلين بالاعتراض على الصيغة « العرقية » المخفقة التالية ، التي يقدمها محمد محفل في معرض حديثه عن الساميين : « ولا يمكننا في الواقع أن نميز الساميين عن غيرهم من الأقوام ، مستندين فقط الى العرق البشري ، اذ أن هؤلاء قد اختلطوا منذ الألف الثالث (ق.م) مع غيرهم من الشعوب وتشكل من هذا المزيج البشري شعوب عديدة هي خليط من الاقوام المحلية المهاجرة من الجزيرة العربية ومن العناصر البشرية

التي تسربت الى منـــاطق الشرق الأدنى على مرور السنين»(٦) . أن وجه الاعتراض هنا ينهض على أن عملية الاختلاط العرقي اذ تتم ، فانه يصبح من المتعذر علمياً أن ننجز دراسة مجموعة بشرية ما بالاستناد الى التعرف اليها « عرقيا » ، أي من موقع كونها مجموعة عرقية **واحدة** ، وحتى لو كـــان بصـــورة جزئية .

ان تعذر ذلك يشير اليه محمد محفل نفسه ، ولكن في نطاق نص يورده لنبيه عاقل على سبيل الاستشهاد به . هذا النص هو التالي : ولقد برهن العلماء « ... بما لا يقبل الجدل أنه ما من شعب يمكنه أن يبرهن على صفاء دمه ذلك لان عملية تمازج الشعوب كانت عملية مستمرة منذ القدم بسبب الهجرات والتزاوج مما ادى الى اختلاط دماء الأمم المختلفة بعضهـــا ببعض ، وهكذا فشعوب الشرق الأوسط لم تكن معزولة عن غيرها من الشعوب كما أنها لم تحافظ على نقاء دمها . يضاف الى هذا أن اختلاط الشعوب في التفكير والنظر الى الأمور لا ينتج عن صفات عرقية بل يرجـــع إلى الظروف الاجتمـــاعية والاقتصادية لهذا الشعب ، كما يرجع إلى الموقـــع الجغرافي الـــذي يفرض شروطاً مناخية وغيرها لها دور كبير في تكوين تفكيره(٧) » .

وقد أمكن التحدث عن رفض قطعي لوجهة النظر العرقيـــة الحاميـــة « الفرعونيـــة » اثر اكتشاف اجسام شخصيات تاريخية مصرية في عام ١٨٨٢ . يشير الى ذلـــك عالم المصريات Serge Sauneron ، حيث يكتب : لقـــد « اصبح من الضروري . . العـــدول عن فكرة (العرق) الفرعوني ، ان بوتقة وادي النيـــل حوت في القـــديم كما هي تحوي اليوم نماذج تنتسب تارة الى الشعوب البيضاء المتوسطية ، وتـــارة الى زنوج الجنوب . ان الفوارق التي نراها اليوم بين الاسكندري العريـــق ذات البشرة البيضاء والفلاح الاســـود من سكان الأقصر هي ذاتها التي كانت تبـــدو بين أهل الدلتـــا وأهل الصعيد(٨) » .

(٦) محمـــد محفل : المدخل الى اللغة الارامية ــ دمشق ١٩٧٩ ، ص ٦ .

(٧) نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم وعصر الرســـول ، دمشق ، ص ٢١ . أورد محمـــد محفل هذا النص على ص ٧ من : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا .

(٨) سيرج سونرون : علم المصريات ــ بيروت (ضمن سلسلة : ماذا أعرف ــ ٢٨) ، ص ٥٨ .

ويتابع العالم فكرته بمزيد من التحديد والتخصيص : « والانتروبولوجيا المصرية لها ميزة مدهشة اذ هي تتيح امكان درس أجسام شخصيات تاريخية. ففي سنة ١٨٨٢ ، اثر تعقيبات طويلة للصوص الآثار ؛ عثر على مخبأ كان كهنة طيبة في زمن السلالة الاحدى والعشرين قد خبأوا فيه جثث فراعنة نقلوها من مدافنها الاصلية في وادي الملوك . . وقد عرفوا من أسمائهم المسجلة على النقوش وعلى الاكفان . وقدنظمت لهم بطاقات انتروبومترية مفصلة تساعد على معرفة حقيقة ملك كان التصوير يضفي عليه صفات الكمال(٩) » .

ومن هنا ، فان رفض **الذاتوية اللغوية والجنسية العرقية** ، أمر لامناص منه على صعيد البحث المعني هنا .

ونحن إن استبقينا مصطلح « السامية » ، فانما نفعل ذلك ، بمعنى معين ، للتعبير عن مجموعة من اللغات ، التي تشترك فيما بينها بجملة من الخصائص . ولكننا لانتوقف عند هذه الخطوة ، بل نتجاوزها عبر اغنائها بخطوتين آخريين .

الخطوة الأولى تكمن في استقصاء ومعالجة وقنونة ما ينطوي عليه ذلك المصطلح من تجسيد بشري اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي ، أي مايستند اليه من مقومات تاريخية وإتنوغرافية اتنولوجية محددة . ولضبط ذلك التعبير « التاريخية » ، نقول اننا نفهم تحته ، في هذا السياق ، مافهمه ماركس في حينه . ف « التاريخية » تعني عنده « ليس المجرى **الزمني** للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب . انها تعني عنده، كذلك ، **التحديد** الاجتماعي **والوظيفة** الاجتماعية لمرحلة ما من مراحل التطور التاريخي(١٠) » .

ذلك يشير الى أن البحث في « الساميين » سيكون بحثاً في التكوينات **التاريخية** للشعوب المنضوية تحت هذا الاطار ، وضمن المعنى المعطى فوق.

(٩) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(١٠) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧١ .

أمـا **الخطوة الثانية** ـ وتتصل بالاولى اتصالاً داخلياً ـ فتنطلق من رفض النظر الى « موضوع بحثنـا » ، في هـذا الجزء الثاني من « مشروع الرؤية الجـديدة » ، من موقع حصره في حـدود « الساميـة » منظوراً اليها على انها ، في أساس الامر ، تحديد لغوي . أمـا مسوغ ذلك فينهض ، أولاً ، على ان « التاريخية » في سياقها الاتنوغرافي والاتنولوجي (أي السياق المتصـل بتحديد أصول الشعوب وبوصفها وبمقارنتها(١١))،تمثل ، بطبيعة الحال، وضعيـة اكثر شمولاً وعمقاً مما تمثلـه « اللغوية » كما ينهض ، ثانياً ، على الواقعـة التالية ، وهي أن مابين الشعوب « السامية » من طرف وشعبي وادي النيـل « الحامي »والمغرب « البربري » من طرف آخر من أوجه التقاء وتطابق اكثر مما بينهم من نقاط تمايز وتغـاير .

تلك الاوجـه يمكن تقرير وجودهـا ليس بمعنى التأثير والتأثـر بين **مجموعتين** بشريتين **اثنتين** . انما يتاح ذلـك انطلاقاً من ثلاثـة اعتبارات : **تاريخيـة** (بالمعنى المأتي عليه سابقاً) ، **ولغوية** ، **واتنوغرافية ـ اتنولوجية**.

لعلنا ، في المرحلة الراهنة من علمي الساميات والمصريات ، غير قادرين على تقـديم ادلة تفصيلية على تلك الاعتبارات . ولكننا نستطيع القول بوجود جملة من المعطيات ، التي تسمح بالدفاع عنها . ولا يفوتنـا التنويه بأننا اذ نعلن ذلـك ، لانخرج عن دائرة افتراض محدد . ويبقى أن نضيف أن هـذا الاخير يحوز من المقومات مايسمح لنـا باعتباره افتراضاً علمياً مدعماً .

وليس في خطة هذا الكتاب أن نتصدى للاعتبارين الثاني والثالث تفصيلاً. اما الباعث على ذلك فيكمن في أن الحديث عنهما لايتصل بالمهمة المنوطة بهذا الكتاب بعلاقة تفصيلية أولاً ، وفي أننا لانستطيع ـ من الموقـع الراهن لعلمي الساميات والمصريات ـ أن نقول الشيء الكثير على هـذا الصعيد ثانياً مع العلم أننا ، في موضـع لاحق ، سنعلن ميلنا للتحدث عن « عربيـة » بدلاً من « سامية » و « حاميـة » و « بربرية » ، وذلك للتعبير عن الحقل البشري الجغرافي الممثل لموضوع بحثنا هنـا .

نريـد الآن الانكفاء الى ماحددناه سابقاً من موقـع منهجي نظري على

---

(١١) انظر حـول مصطلحي الاتنوغرافيا والاتنولوجيا : Meyers Neues Lexikon-Ebenda.

أنه خصيصة أساسية من القضية المطروحة هنـا . تلك الخصيصة رأيناها كامنـة في أن المسألة التاريخية ، بما تنطوي عليـه من أوجه متعددة ـ منها وجـه اللغة ـ تبرز بصفتها القاعـدة المتينة التي يمكن الانطلاق منها في تحديد حقل التجمعات البشرية المتعلقة بموضوع بحثنـا . بصيغـة اخرى نقول أنه من ذلك الموقـع سنجد أنفسنا مدعوين لصوغ وضبط الاجابة عن السؤال التالي : **ماهي** التجمعات البشرية التي حملت الارهاصات الاولى للفكر العربي وعبرت بها عن وضعيتها الاجتماعية الموضوعية والاخرى الذهنية الذاتية ؟

واذا كنـا حددنا قاعدة انطلاقنا تلك ضمن الحدود والآفاق المتاحة على نحو ما أتينا عليـه ، فاننا ، بذلك ، نكون قد أخذنا في اعتبارنا وجهاً منهجياً أساسيا واحـداً من القضية التي نحن بصدد البحث فيها في هـذا الجزء الثاني من «مشروع الرؤية الجديـدة » للفكر العربي . نعني بذلك أن هنالك وجهاً منهجياً أساسياً آخر للقضية . أما هذا الاخير فيكمن في تقصي واستجلاء البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك التجمعات البشرية ، ومن ثم في الوصول الى صياغات نظرية تسمح لنـا بتحديد وضبط المعالم الرئيسية العامة ـ والخاصة ان أمكن ـ لما سنطلق عليه الفكر العربي في ارهاصاته الاولى .

اذن ، نحن نواجـه أمامنا عمليـة ذات **أبعاد ثلاثة** . تلك هي تعيين من نسميهم « عرباً » ضمن التجمعات البشرية الاولى في الشرق الادنى(١٢) وفي شمال افريقيـة ، مضـافاً الى ذلك السودان ، من حيث هو أحد أبعاد وادي النيـل ، أي تحديد وضبط دائرة بحثنـا **أولاً** . أما البعد **الثاني** فينهض على دراسة البنيـة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لهـذه التجمعات. **ثالثاً** وأخيراً تسليط مبضعنا باتجاه المظاهر الفكرية ـ وسنحدد لاحقاً تعبير « الفكريـة » ـ التي تولدت في تلك الاخيـرة وعنها .

---

(١٢) الشرق الادنى « يتألف من الهلال الخصيب ـ بطرفيه اللذين يشتملان على بلاد ما بين النهرين (أي العراق الحديث) وسـوريا وفلسطين ـ ومن القطر المصري وبلاد الاناضول (آسـيا الصغرى وتركيا) وبـلاد فارس أي ايران » . فيليب حتي: خمسة آلاف سنة .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣) .

٣

تحديد « العرب » مصطلحاً وواقعاً بشرياً

والآن ، حين نواجه مسألة تحديد تعبير « العرب » في سياق العمل على الاحاطة بالارهاصات والآفاق الاولى للفكر العربي ، فاننا نجد أن أقدم نص تاريخي جاء فيه اسم « عرب » هو نص آشوري يعود الى عام ٨٥٤ قبل التأريخ الميلادي أثناء حكم الملك الآشوري (شلما نصر الثاني) .

هذا ما اصبح جزءاً من معطيات البحث التأريخي العربي ، وأشار اليه باحثون كثر(١٣) .

بيد أن اكتشاف ذلك النص لايحول دون الاشارة الى أمرين ذوي دلالة مبدئية . الاول منهما يقوم على أن العثور عليه (النص) لايعني أن **وجود** « العرب » يبدأ بالفترة التاريخية التي يعود اليها . ذلك أن هذا الاخير إذ يتحدث عن « عرب » ، فانه يقر بوجودهم ضمناً بمثابتهم مجموعة بشرية لها نظام اجتماعي اقتصادي ما ، أولاً ، وتمتلك تاريخا خاصا قطعت منه

---

(١٣) انظر : روم لاندو ــ الاسلام والعرب ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢١ . كما أن جواد علي يورد مراجع اخرى حول ذلك ، مثل (العلاقات بين العرب والاسرائيليين قبل نشوء الاسلام لرجليوث . وتاريخ العرب لفيليب حتي) ــ انظر كتاب جواد علي (تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦٩) . **ولكن** البحث التأريخي الاحدث أظهر وثائق تشير الى أن **لفظ** (العرب) يعود الى زمن أقدم بكثير من عام ٨٥٤ ق.م ففي **وثائق ابلة** ، التي تعود الى حوالي عام ٢٤٠٠ ق.م ، وتعتبر أقدم وثائق رسمية واكملها لدولة من العصور القديمة ، ورد ذلك النص بوضوح . (انظر حول هذه المسألة : مجلة دراسات تاريخية ــ أعمال ندوة كانون الاول ١٩٧٧ حول مشروع كتابة تاريخ العرب بمبادرة من جامعة دمشق . وكذلك : عمر الدقاق ــ ايبلا منعطف التاريخ ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ٣٢).

شوطاً أو أكثر ، ثانياً . وقد وجدنا في النص الايبلوي ، الذي أوردناه ، مايدعم ذلك . بل لعلنا نسير خطوة أخرى الى أمام ، إذ نعلن انه ، من ناحية البحث التاريخي الآثاري ، ليس هنالك مايمنع من اكتشاف نص آخر أو نصوص أخرى في مراحل تالية نعود بلفظ (عرب) الى أزمنة اكثر قدماً وشمولاً .

أما الامر الآخر الذي ينبغي الاشارة اليه ، فيكمن في أن من يتحدث عنهم النصان العتيدان تحت اسم « عرب » ليس من الضروري أن يكونوا مجموعة بشرية مستقلة وذات خصائص متميزة عن خصائص المجموعات البشرية المعاصرة لها أو السابقة عليها . اذ أن ذلك الاسم يمكن أن يكون ، في منشأه ، تعبيراً عن مجموعة بشرية فرعية تندرج في اطار بشري اوسع وأشمل .

ومن الراجح أن ذلك هو واقع الحال . فكما أننا ، الآن ، نتحدث عن سوري وعراقي وجزائري الخ ... باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « عرب » ، كذلك تبين أنه متاح لنا التحدث عن عربي واكادي وبابلي وآشوري وفينيقي ومصري ومغربي الخ ... باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين ، ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « ساميون » .

ان مصطلح « السامية » ، الذي أطلقه العالم النمساوي Schloezer عام ١٧٨١ على الشعوب التي يزعم بأنها تنحدر من « سام » ، لايمثل أكثر من وضعية اعتبارية تعارف الباحثون على أن تلك الشعوب تندرج تحت اطارها(١٤) . وبذلك ، فنحن ، في الخطوة **الاولى** ، لايهمنا ان كان ما يعنيه ذلك المصطلح صحيحاً من الناحية التاريخية ، أو لم يكن كذلك . انما يعنينا ،

---

(١٤) كتب العالم المذكور ، محددا ذلك المصطلح : « من المتوسط الى الفرات ، ومن بلاد ما بين النهرين الى شبه الجزيرة العربية تسود ، كما هو معروف ، لغة واحدة . وعليه فالسوريون والبابليون والعبريون والعرب كانوا أمة (قوما) واحدة . والفينيقيون الحاميون أيضا يتكلمون بهذه اللغة التي أود أن أسميها (سامية) » . A. L. Schloezer : Von den Chaldaern-dans « Repertoire la Littérature Orientale et biblique » T. VIII, P. 161 .

هنـا ، أمر آخر : هو ذلك الذي يتمثل بالجانب الدلالي التاريخي ،الذي ينطوي عليــه مصطلح « السامية (١٥) » .

ليس في خطة هـذا الكتاب ، أن نأتي على ماطرح حول « السامية » من آراء كثيرة مختلفة . انما سنأخذ بعين الاعتبار موقفاً منهجياً أساسياً يكمن في النظر الى الشعوب التي أتينا على ذكرهـا على انها تمثل حـداً أوليـاً من الوحدة التاريخية الاتنوغرافية ـ الاتنولوجية واللغوية ، بالمعنى الـذي أتينـا عليه سابقـاً .

وهنـا ، على الصعيد المنهجي التأريخي ، يغـدو أمراً غير ذي بال أن نقول ، مع Eichhorn (١٦) ، وغيره من الباحثين ، بشعوب « سامية » أقامت في الهلال الخصيب وفي شبه جزيرة العرب (ووادي النيل وشمال افريقية) ، أو أن نقول مع فيليبي(١٧) ، وغيره من البـاحثين ، بشعـوب

---

(١٥) جاء في توصيات « لجنة التاريخ القديم » المنبثقة عن «لجنة كتابة تاريخ العرب » في نطاق جامعة دمشق ، انها ، أي اللجنة ، « ابتعدت عن اسـتخدام ألفاظ ومصطلحات لم تثبت علميتها كالساميين . . . » . (ص ٥١ من مجـلة دراسـات تاريخيـة ـ نفس المعطيـات المقدمـة سـابقا) .

(١٦) J. G. Eichhorn : G. der neueren Sprachkunde I abt. Goettingen 1807 Sprachen der Semiten in Westasien, S. 403-672 .

(١٧) فيليبي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ، الاسـكندرية ١٩٤٧ ، ص ٩ ـ ١٠ .

أما جواد علي فيحسم المسألة لصالح تسمية «عربية» بدلا من « سامية » ، اذ يقول : « ولعلني لا أكون مخطئا أو مبالغا اذا قلت أن الوقت قـد حان لاسـتبدال مصطلح (سامي) و (سـامية) بـ (عربي) و (عربية) ، فقـد رأينا أن تلك التسمية تسمية مصطنعة تقوم على أسـاس التقارب في اللهجات وعلى أسـاس فـكرة الانسان الواردة في التوراة .. أما مصطلحنا (العرب) الذي يقابل السامية ، فهو أقرب ـ في نظري ـ الى العلم ... ففي العرب لهجات ولغات ، كما أن بين السامية لهجات ولغات .. وليس ببعيد ولا بغريب عن العلم والمنطق أن نعد السامية عربية لكونها ظهرت في جزيرة العرب ونحن نعلم أن كثيرا من العلماء يرون أن جزيرة العرب هي مهد الساميين .

.. فنكون بذلك قد لاحظنا عاملين مهمين : عامل القرابة اللغوية والاصل اللغوي ، وعامل وحـدة المكان .. واذا وافقنا على اقرار هـذا الاصطلاح : نكون قد تقربنا نحو

« عربية » . ان الأمر الذي يبرز هنا هو ما أدرجناه ضمن الوحدة الاتنوغرافية ـ الاتنولوجية واللغوية التي اشرنا اليها .

وبطبيعة الحال، بعد أن أوضحنا ذلك منهجياً وعلى المستوى الاصطلاحي، فانه يغدو ضرورياً الأخذ بأحد المصطلحين ، اللذين يمثلان ، وفق ما رأينا ، وجهين بدلالة واحدة . ونحن سنأخذ بمصطلح « العرب » ، على الأقل بسبب من ان بحثنا في هذا الكتاب يهدف الى استقصاء ارهاصات وآفاق الفكر العربي الاولي(١٨) .

★ ★

هنالك بعض الباحثين والمؤرخين (امثال ماسبيرو) ، الذين يرون أن المصريين ليسوا « سوى ساميين انفصلوا عن مهد الساميين قبل غيرهم(١٩) ». وهذا القول، الذي يستشهد به مصطفى الشهابي ومحمد عزة دروزة وأحمد سوسه عن المؤرخ ماسبيرو ، يعزز برأي آخر يراد له أن يكون قاعدة «عرقية» لفهم أصول المصريين(٢٠) .

العلم ، وابتعدنا عن الاساطير ، اسطورة انحدار الساميين من صلب رجل هو سام .. » . (جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ـ ج٢ ، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨) .

وهناك باحثون آخرون عدبدون قر رأيهم على ذلك المصطلح (العرب) و (العربية) . من هؤلاء ، مثلا ، نبيه العاقل : الغرب وحضارة العرب ـ مجلة الثقافة العربية ، طرابلس ، شباط ١٩٧٥ ، ص ٣٣ .

(١٨) من هنا ، يغدو غير وارد أن نقبل بالرأي التالي : « اذن ، ان تاريخ (الشرق القديم) ... في وادي النيل وما بين النهرين ، أي تاريخ مصر القديمة وبابل واشور ، ليس هو ، من الناحية التاريخية والاتنية ، تاريخا عربيا» . (البلدان العربية ـ لمجموعة من المؤلفين ، غوتا ولا يبزغ ١٩٧٠ ، ص ٥٦) .

(١٩) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي ، الجزء الثاني وقد طبع مع الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ ـ ج١ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ١٢٧ .

(٢٠) « ان لعروق المصريين الاقدمين والعرب والفينيقيين والكنعانيين روابط تشد بعضها الى بعض » . (نفس المرجع الاخير والمعطيات السابقة) .

ويميل باحثون آخرون إلى دراسة التاريخ العربي القديم - ويقصدبذلك هنا التاريخ القديم لوادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشبهالجزيرة العربية والمغرب - من موقع اتنوغرافي ولغوي ، بعيداً عن المسألة العرقية . فقد وضحت « لجنة التاريخ القديم » ضمن اطار « مشروع كتابة تاريخالعرب» التابعة لجامعة دمشق(٢١) « بأنها قسمت عملها إلى أقسام ضمنتها فيمجلدين . خص الأول بتاريخ الوطن العربي القديم باستثناء الجزيرة العربية ، واحتوى على قسم يتعلق بالجغرافية التاريخية تعرض فيه الملامح الجغرافية للمنطقة وترصد من خلاله السمات الاتنوغرافية واللغوية للسكان . وبذلك يتجنب الباحث الخوض في تحديد ماهية السكان ، هل هم عرق واحد ؟ أم عروق متبـــاينة ؟ » .

وما يهمنا في الشاهد الذي أوردناه ، يكمن في النظر ، ضمناً ، إلىالتاريخ القديم لوادي النيل على أنه جزء من التاريخ العربيالعام، أو من تاريخ المنطقة العربية . ووادي النيل ، في هذه الحـــال ، ينظر إليه من الموقع الذي ينظر منه إلى التاريخ القديم لما بين النهرين والشام والمغرب والجزيرةالعربية .

وقد انطلق أولئك من موضوعة الهجرات البشرية المتعددة والمتعاقبة ، التي اتجهت من شبه الجزيرة العربية الى مناطق متعددة ، من ضمنها وادي النيل . فقد « أكد عدد من مشاهير علماء الآثار أن الهجرات من جزيرة العرب لم تقتصر على سورية وفلسطين والبنان والعراق بل تعدتها الى مصر أيضاً ، حيث يعتقد بأن جماعات نزحت من جزيرة العرب الى وادي النيل واستقرت فيه في حدود الألف الرابعة قبل الميلاد ، فجاءت هذه الجماعات الى مصر من برزخ السويس أو من طريق جنوب الجزيرة عبر مضيق باب المندب(٢٢) » . وهذا ما أكد عليه روم لاندو ، اذ كتب حول ذلك في سياق حديثه عنالهجرات العربية القديمة ، ما يلي : « والمؤرخون يجعلون من شبه جزيرة العرب موطناً

(٢١) انظر مجلة (دراسات تاريخية - نفس المعطيات المقدمة سابقا) .

(٢٢) محمـد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦ . هذا النص يستشـهد بـه أيضا أحمـد سـوسـة ، في كتابه : العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ١٢٦ .

للساميين . أما القول بأن شعوباً متمدنة هاجرت الى تلك الديار فدعوى يعوزها الدليل .. على عكس ذلك ، ان الساميين البداة هاجروا من بلاد العرب عندما تضخم عدد السكان وأمسى الطعام نادراً . وأن لدينا في الواقع لوثائق تنهض برهاناً على انطلاق عدد من هذه الهجرات من بلاد العرب ابتداء من عام ٣٥٠٠ قبل الميلاد . في تلك السنة اندغمت جماعة سامية في شعب مصر الحامي ، وغمرت جماعة أخرى حضارة بلاد الرافدين السومرية لكي تعطينا بابليي عصر متأخر ...(٢٣) » .

والمسألة ، بالنسبة الى أصحاب ذلك الرأي ، لا تتوقف عند الاقرار بأن اصول سكان وادي النيل القدماء تتحدر من الجزيرة العربية ، بل هم ينتقلون الى حلقة أخرى أعلى . فهم يرون أن تلك الجماعات العربية جاءت الى مصر « ومعها حضارة أرقى مما كان في مصر ، فجاءت بحسب رأيهم بفن التحنيط وبالكتابة الهيروغليفية(٢٤) » . كما « ادخلت معها معرفة المعادن وبخاصة النحاس ، وأدخلت معها كذلك الديانة الوثنية العربية وفنونها ونظمها الاجتماعية والسياسية(٢٥) » .

ولعل اعتراضاً ينشأ على الرأي السابق القائل بأن فن التحنيط والكتابة الهيروغليفية استجلبا من خارج مصر اليها . ولكن ما يهمنا هنا هو الرأي الآخر المتعلق بكون سكان وادي النيل القدماء ذوي اتصال اتنوغرافي ولغوي بالشعوب التي تحدرت من شبه الجزيرة العربية .

فاذا رجعنا الى باحثين آخرين من ممثلي هذا الرأي ، وجدنا A. W. King يقرر ، بوضوح ، في كتاب له(٢٦) ، المسألة التالية : « أما مصر فقد نزح

(٢٣) روم لاندو : الاسلام والعرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠ .

(٢٤) محمد عزة دروزة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ج٢ ، ص ١١ . وأحمد سوسة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا .

(٢٥) انظر : نفس المرجعين السابقين ومعطياتهما .

(٢٦) A. W. King : Egypt and Western Asia in the Light of recent Discoveries-London 1907 .

الساميون اليها من عهد قديم جداً . ويؤخذ من الاكتشافات الأثرية الأخيرة أن العصر الحديدي بمصر يبدأ بدخول الساميين إليها ، أي أن المصريين قبل دخول الساميين لم يكونوا يعرفـون الآلات الحديدية ، فأتاهم الساميون بالحدادة في أقدم أزمنة التاريخ المصري ، ولعلهم حملوا اليهم ذلك من وادي الفرات عن تمدن سومري الأصل ، اكتسبه الساميون بالمجاورة قبل فتح بابل وحملوه الى مصر . ومما يستدلون به على قدم نزوح الساميين الى مصر أن اقدم آلهة المصريين (فتاح)(٢٧) ، سامي الأصل(٢٨) » .

أما غوستاف لوبون فيتعرض للغة المصرية القديمة ، واصلا الى « أن كل جذور اللغة المصرية القديمة ومعظم قاموسها يتركب من عناصر سامية حتى أجروميتها(٢٩) » .

ان ذلك الموقف من الجذور أو بعض الجذور لحضارة وادي النيل القديمة يجعلنا نقر اقرارا واضحاً بالعلاقة الاثنية واللغوية والتاريخية بين وادي النيل والساميين ، اي بينه وبين شعوب الشرق السامية . كما يدعونا الى

---

(٢٧) أو بتاح .

(٢٨) أورد هذا النص ايضا جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٥ . وكذلك أحمد سوسة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٢٩) أنور الرفاعي : الانسان العربي والتاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

يبدو أن رد اللغة المصرية القديمة بكاملها الى اللغة السامية ، أمر ما يزال خاضعا للاخذ والرد بين علماء اللغات القديمة . ولكن ما لا يخضع للشك ، في هذا السياق ، هو التأكيد على وجود وشائج قوية بين مجموعة اللغات « السامية » من طرف واللغة المصرية . المندرجة اصطلاحا في اطار اللغات « الحامية » ، من طرف آخر . وهذا ما يشير اليه نسيب وهيبه الخازن ، حين يكتب : « هناك مجموعة من اللغات دعاها العلماء منذ نهاية القرن ١٨ (المجموعة السامية) .. وبعد ذلك ظهرت الوشائج اللغوية بين هذه المجموعة ومجموعة أخرى من شمال أفريقية وشرقها دعاها العلماء باسم ولد آخر من أبناء نوح ، اتباعا للتقليد التوارتي السائد قبل الابحاث العلمية المتقدمة ، فسميت المجموعة (الحامية) . وما زالت التسميتان الاصطلاحيتان متبعتين لسهولة التعبير » . (نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ١١٩) .

النظر الى أقوام ذلك الوادي على أنها تمثل أحد جذور وروافد الفكر السامي، أو العربي ، بالمعنى الذي أشرنا اليه سابقاً .

ولعله من المهم ، في هذا السياق ، أن نورد رأي هنري بريستد على هذا الصعيد ، وهو الباحث المدقق في وادي النيل القديم : « ان اقواماً سامية من عرب آسيا طرأوا على وادي النيل وعمموا فيه لغتهم وصبغوه بصبغتهم ، كما هو ظاهر من النقوش المصرية القديمة ، وان لغتهم حافظت على ساميتها (عروبتها) بمرور الزمن ، بالرغم مما طرأ عليها من تغيير وتحريف باختلاط السكان (٣٠) .

ويحدد كمال حسين الطريق الذي سلكه المهاجرون الساميون باتجاه وادي النيل ، بانه كان طريق الصومال : « ان المصريين والسودانيين من أصل واحد ، وأنهم جاءوا الى وادي النيل من بلاد العرب عن طريق الصومال، على ماتدل عليه البحوث والاستقراءات(٣١) » .

في هذا السياق تبرز أهمية ابراز الوجه الآخر من « وادي النيل ». فنحن نعني بهذا الاخير ليس مصر فحسب ، تلك التي تشكل الشطر الشمالي من ذلك الوادي . نحن نعني به ، أيضاً ، شطره الجنوبي . وقد اشتمل على « بلاد النوبة والسودان وبعض انحاء الحبشة والذي كان أحياناً يطلق عليه اسم اثيوبية(٣٢) » . أي أن « اثيوبية » كانت تطلق على السودان والحبشة.

ولقد كانت العلاقات وثيقة بين كلا الشطرين من وادي النيل ، وذلك الى درجة الوحدة السياسية والدينية والاقتصادية بينهما . أما « أول انفصال تاريخي بين مصر وبلاد كوش أو اثيوبيا (فقد) كان بعد انهيار حكم الاسرة الخامسة والعشرين الاثيوبية عن مصر . وآخر ملك حكم مصر منها هو تان آمون(٣٣) » .

---

(٣٠) أنور الرفاعي : الانسان العربي والتاريخ - دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٣ .

(٣١) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٢) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي ــ الجزء الثاني، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٢٢٨ .

(٣٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٣٤١ .

وينقل دروزة عن سليم حسن في كتابه (مصر القديمة) ، ماجـاء في نقش يتحدث عن سيرة الملك اماني نيتي . ففي هـذا النقش خبر رحلة أنجزهـا هـذا الملك الى الجبل المقدس في نباتـا ، وذلك بغاية أداء الشعائر الدينيـة لوالـده آمون رع رب عروش الارض ، وتلقي التـاج من يده . وبهذه المناسبة اقـام وليمة عظيمـة وزع فيها كثيراً من كتان الوجـه القبلي والبحري . كما قرىء في النقش خبر فيضـان عظيم للنيـل أحدث بعض الاضرار . وقد بذل في سبيل اصلاح مانجم عن ذلك جهوداً كبيرة . كذلكوصف الملك نفسه،في هـذا النقش ، بأنه (حور الذهبي قاهر كلالبلاد الاجنبية ملك الوجه القبلي والوجـه البحري نفر اب رع ابن رع أمان نيتي يريكي(٣٤) .

أما من الناحية التاريخية والإتنية فيمكن القول بأن سكان بلاد السودان (وبعض سكان الحبشة) يمثلون خليطاً ، يغلب عليـه اولئك الذين وفدوا من جنوب الجزيرة العربية(٣٥) . وهـذه الوضعية تكتسب صيغة أكثر وضوحاً وتدعيماً ، حالما نتبين التكوين اللغوي الرئيسي الذي هيمن في السودان القديم (والوسيط والحديث بمزيد من الوضوح) . فهـذا التكوين كان يمتح من جـذور سامية لغوية ، تبلورت هناك أكثر فأكثر باتجـاه اللهجة (أو اللغـة) العربية . ويمكننـا أن نورد مثالاً على ذلك بعض المفردات التي نواجهها في السودان . تلك هي : « ابريم ... أم بقول ــ أم درمـان ــ ابو هرار ــ ام شنقة ــ ابو خراز ــ ابو دليق ــ بلل ــ بربر ــ باري ــ تنزه ــ الثيب ــ جبل

---

(٣٤) نفس المرجـع والمعطيات السابقة ٣٤٤ . بعض الباحثين يركز ، في دراسته لامبراطورية كوش في النوبة القديمة ، على فترة الخمسين عاما التي توحدت فيها مصر والسودان ، وحيث كان فيهاملك الكوشيين ملكا مزدوجا ، اي في مصر والسودان . ففي تلك المرحلة من التوحيد بين البلدين يلاحظ المرء اتجاها واسـعا وعميقا لتشابك الوضعية الدينية الاسطورية والاجتماعية الاقتصادية للكوشيين (السودانيين) بالوضعية المماثلة للمصريين .

(انظر : جان لوكلان : امبراطورية كوش والحضارة المزدهرة في النوبة القديمة ــ ضمن مجلة « رسالة اليونسـكو ــ باريس ، اكتوبر ونوفمبر من عام ١٩٧٩ ، ص ٥٥ ــ ٥٧ »).

(٣٥) حسن كمال : تاريخ السودان القديم . عن : انور الرفاعي ــ الانسان العربي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣٩ .

تعلى ـ جنس ـ جبل قبا ـ جبال شنقول ـ جبل الداير ـ حلفا ـ حنك ـ حلة كركبان ـ خندق ـ دبور ـ در ـ دنقلة ـ دبة ـ ديكة ـ دارة ـ سواكن سبوع ـ سمنة ـ سكوت ـ سبت ـ شكا ـ صلب ـ صنم ـ عمده ـ فرص كلكل ـ كلابشة ـ كوبان ـ كاكا ـ كتم ـ واو(٣٦) » .

تلك المعطيات ، وأخرى عديدة تاريخية واقتصادية ولغوية ثقافية ، تسمح لنا بأن نوسع دائرة موضوع بحثنا ، بحيث تبرز السودان ـ اي معظم الشطر الجنوبي من وادي النيل ـ بصفتها احد مظاهر المجتمعات الشرقية السامية (العربية) القديمة . بل ان وادي النيل ، هنا ، يمثل ، في شطريه، مستوى اقتصادياً ولغوياً ثقافياً متكاملاً بصورة أساسية ، وذلك ضمن الوحدة التاريخية الاتنوغرافية والاتنولوجية للشعوب السامية (العربية) .

وآذا كان هنالك كثير ممن يأخذون بذلك الرأي المتعلق بوادي النيل ، خصوصاً شطره الشمالي(٣٧) ، فانه يوجد ، كذلك ، من يشكك فيه ، أو يدور عليه دون أن يقف عنده . فباسم « القومية المصرية » تارة ، والخصوصية في « الطريقة الذهنية » تارة أخرى ، وباسم خصوصية « جغرافية » مرة ثالثة الخ .. ، يبرز من يؤكد على أن مصر القديمة (وربما كذلك الوسيطة والراهنة) امتلكت مسارها « القومي » الخصوصي .

وهذا ما نلاحظة ، على نحو الخصوص ، لدى جمع من الباحثين المصريين والاجانب . فلقد سبق وتعرفنا الى مفهوم « الخصوصية » عند انور عبد الملك فيما يتصل بالمجتمع المصري(٣٨) . الا أن مايهمنا من هذا هو ، بصورة محددة ، انطلاقه من أن ذلك المجتمع يؤلف « قومية مصرية »

---

(٣٦) نعوم شقير : تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (عن انور الرفاعي ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

(٣٧) مثل : طه باقر ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج١ . أنور الرفاعي ـ في اجابة له ضمن (كيف نكتب تاريخنا القومي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١) .

(٣٨) انظر : من التراث الى الثورة ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١٠ ـ ٧١٨ .

على طول امتداد تاريخه . فقد كتب محدداً مفهومه لـ « الأصالة » : « يمكن البحث عن الاصالة ، بعد الاعتراف بأن العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متمايزة ، على مستوى أو في صعيد الروح المجردة، أي في مستوى مثالي(٣٩) » .

بعد ذلك ينتقل الى « تخصيص » تلك « الاصالة » ، فيكتب : « ان المجتمع المصري ، بوصفه مجتمعاً ثابتاً ، تواجد على أرض مصر كما هي الآن منذ نحو سبعة آلاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة آلاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل . المجتمع المصري الثابت ، أي المجتمع المصري القومي أو (القومية المصرية) عاش في سهل ضيق حول ضفتي النيل وهو محاصر بالصحارى ، وهذا في منطقة جغرافية مسطحة من الشلالات الى البحر الابيض(٤٠) » .

على ذلك ، أي بحكم الضرورة الجغرافية ، يمثل المجتمع المصري نسيج ذاته . فهو قد ولد قومية خاصة به ، هي « القومية المصرية » : تلك التي حافظت على شخصيتها عبر الحضارات التي تتالت على مصر ، وهي الفرعونية والقبطية والاسلامية العربية(٤١) .

أما من أكد على « الطريقة الذهنية » فقد رأى أن المصريين يشكلون شخصية

---

(٣٩) انور عبد الملك : الفكر العربي في معركة النهضة ـ بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٠٤ .

(٤٠) أنور عبد الملك : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٨ .

(٤١) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٩ . يشارك أنور عبد الملك ، في طرحه هذا ، جمع من المثقفين المصريين والليبراليين والماركسيين . فأحمد صادق سعد يعلن في كتابه (في ضوء النمط الآسيوي للانتاج ، تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٥٢٣) ما يلي : « ورد لفظ (القومية المصرية) في هذه الدراسة من وقت لآخر . والشائع من الناحية النظرية أن القومية لا توجد الا في ظل النظام البرجوازي .. نعتقد أن تلك الفكرة النظرية لا تنطبق على الحالة المصرية .. ومن هنا ما نلاحظه بوضوح شديد خلال التاريخ المصري ، وهو بقاء وادي النيل مصريا رغم توالي الاثنيات المختلفة على حكم مصر » .

ذهنية خاصة مستقلة ، ومتميزة عن « الطريقة الذهنية » الخاصة بالساميين .. فقد كتب جون ا . ولسن في بحثه عن مصر ، سالكا ذلك الموقف : « فطريقة الساميين ، ولهم بالصحراء صلة ، كان التمسك بالتقاليد تمسكاً لا يلين ؛ ومقاومة المستحدثات لانها تغير من نقاوة الحياة وبساطتها . اما طريقة المصريين فكانت قبول المستحدثات ودمجها في فكرهم دون التخلي عن القديم والبالي . وهذا معناه أنه يستحيل علينا أن نجد في مصر القديمة نظاما فكريا بالمعنى الحديث(٤٢) » .

ومثل ذلك الحكم نواجهه لدى مجموعات يخيل الينا انها تتعاظم ضمن أوساط المستشرقين . بل اننا نستطيع تسجيل الملاحظة التالية ، وهي أن النزعات والاتجاهات العرقية الحديثة والمعاصرة على صعيد دراسة تاريخ الشعوب الحديثة والمعاصرة ، يمكن أن نجد أحد مصادرهافيمثل تلك المواقف من الحضارات المصرية والسومرية والبابلية الخ ... ذلك ان الالحاح هنا لا يتركز على التمايز العرقي ، بقدر ما يكسب طابعا فكريا أو جغرافيا ــ فكريا .

وبطبيعة الحال ، سوف يكون من السذاجة البالغة أن ينظر الى سكان وادي النيل على أنهم متطابقون كل التطابق مع الشعوب القديمة في العراق والشام والمغرب العربي والجزيرة العربية.انمثل ذلك الامر يشكل خرقا صراحاً للواقع التاريخي العياني نفسه أولا ، وللمقولة الخاصة بالعلاقة الجدلية بين العام والخاص ثانياً .

ولعلنا مدعوون الى القول بأن التركيز على مسألة وادي النيل ، كما يظهر مما سبق ، انما هو بسبب من أن فريقا كبيراً من الباحثين والمؤرخين العرب والاجانب لا يقرون بانتماء سكانه القدماء الى دائرة شعوب الشرق

---

(٤٢) جون ا ولسن : مصر (ضمن كتاب : ما قبل الفلسفة ــ تأليف هـ . فرانكفورت، و هـ . ا . فرانكفورت ، وجون ا . ولسن ، وتوركيلد جاكوبسن ، بغداد والقاهرة وبيروت ونيويورك ١٩٦٠ ، ص ٤٥) .

القديم التي خرجت من شبه الجزيرة العربية ، أو من بلاد الشام(٤٢) . او انهم يجادلون في مثل هذا الانتماء ، ويشكون في وجوده . نثبت ذلك ونحن نعلم أن معظم الباحثين والمؤرخين ، إن لم يكن كلهم ، يقرون بالرابطة الاتنولوجية والاتنوغرافية بين تلك الشعوب .

ان حسماً نسبياً لذلك الأمر ، يحوز على اهمية **تاريخية منهجية ونظرية** بالنسبة الى بحثنا هنا .

ولقد أشرنا ، فيما سبق ، الى اتساع دائرة الباحثين والمؤرخين الآخذين بموقف ايجابي من المسألة المطروحة . ولا سبيل ، في هذا السياق ، الى تجاوز ما كتبه عالم المصريات جان فركوتر حول ذلك . فهو يقرر ، في ضوء معطيات تاريخية وجغرافية واتنوغرافية ، أنه« لا يمكن اعتبار سكان مصر عرقاً صافياً في اي من الازمنة . يبقى ان أكثرية هؤلاء السكان من حيث الأصل بالذات هي أفريقية . ويبدو أن العرق المتفوق كان دائماً حامياً اي انه ينتمي الى الشعوب الاخرى في أفريقيا الشمالية والشرقية ، كشعوب البدجا في أفريقيا الشرقية والبربر في ليبيا الذين ينتمي اليهم الطوارق والقبيل الحاليون . ولكن هذا العرق الحامي ذاته لم يبق صافياً . اذ لا شك في أن عناصر سامية امتزجت به باكراً قادمة من الشمال عن طريق

---

(٤٢) حول ذلك يكتب ل. دولابورت في كتابه (بلاد ما بين النهرين ـ حضارة بابل وآشور ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٦٢) : « ما زلنا نجهل حتى يومنا هذا منشأ الساميين الاول الذين نزحوا من ديارهم الاصلية وتوطنوا سهل الفرات الادنى . هل هو شبه الجزيرة العربية ، وهو الرأي الذي ساد حقبة طويلة من الزمن ؟ أم هو بلاد الاموريين ، وسورية وفلسطين ، تبعا لنظرية هي أقرب زمنا الينا ؟ على هذه المعرفة تترتب ، ولا شك ، نتائج خطيرة ، أهمها تحديد مدى تأثير الحضارة البابلية في شعوب آسية الصغرى ، وسواحل البحر المتوسط » .

ونحن وان كنا نقر بوجود مثل تلك النتائج الخطيرة فيما لو ثبتت النظرية الثانية حول أصول الساميين ، فاننا نشير الى أن كلا الامرين (القول بالاصل الشامي والقول بالاصل الجزيري العربي للساميين) سواء فيما يتصل بهذا السياق من بحثنا هنا .

شبه جزيرة سيناء أو عـلى الارجـح من الجنوب عن طريق البحر الاحمر والصحراء العربية(٤٤) .

وجان فركوتر إذ يقر بوجود عناصر سامية في مصر ، يعود الى التخفيف من شأنها ، وذلك حيث يرى انها ذابت في الكثرة الحامية السائدة : « وقد كان في السابق ميل لتضخيم هذه الاضافة السامية التي مـنا لبثت في الواقـع أن ذابت في الكثرة الحامية . ويجب أن نذكر أيضا بضعة أضافات نوبية وهذه أيضا لم تكن ذات شأن(٤٥) » .

ولـكن المؤلف حالما يعـالج مسـألة اللغـة المصريـة ، يعلن ما يـدعم الروابط بين المصريين وشعوب الشرق (السامية) ، وذلك عـلى نحو يسهم في ايضاح انتمائهم الى دائرة هذه الشعوب : « ومن المتفق عليه اليوم بصورة عامة أن المصرية والكوشيتية (اللغات السودانية) ، والبربرية واللغـات السامية تشكل خمس فئات من اللغـات مستقل في الواقـع بعضها عن بعض ، انما كلها مشتقة من لغـة قديمة واحـدة . . وهذا ما يفسر أوجـه الشبـه العديدة التي نلاحظها بين المصرية واللغات السامية . .(٤٦) » .

إن أوجه الشبه العـديدة هـذه بـين اللـغة المصريـة واللغات السامية ، والتأثير الذي نجم عن اختلاط الساميين بالحاميين ان ذلك يسير به طـه باقر ، عـلى لسان الباحثين في أصول أقوام الشرق الادنى ، حتى حـدود نـوعية بعيدة . فهو يعلن أن هؤلاء يرون بأن هجرة مهمة من السـاميين ذهبت الى مصر في حـدود الالف الرابعـة قبل الميـلاد واختلطت بالسكان الاصليين فنتج عن هذا الاختلاط بينها وبين الحاميين الاصليين ، المصريون كمـا نعرفهم في التاريـخ(٤٧) .

---

(٤٤) جان فركوتر : مصر القديمة ـ بيروت ، ضمن سلسلة (ماذا اعرف ، رقم ١٥) ، ص ٢٤ .

(٤٥) نفس المرجـع والمعطيات السـابقة .

(٤٦) نفس المرجـع والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٤٧) انظر : طـه باقر ـ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج١ ، بغداد ١٩٧٣ ، ص١١٦ . ذلك الراي ياخذ به أيضا أحمد سوسه (العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمةسابقا).

ولعل عنصراً آخر يزيد المسألة العتيدة دقة وعمقاً ، وهو ما يراه جمع من الباحثين من أن اللغة العربية هي اللغة الأم ، التي انطلقت منها مختلف اللغات واللهجات السامية(٤٨) .

وقريب من هذا الرأي ما يعلنه جمع من الباحثين الألمان في التاريخ العربي : « نستطيع أن ننطلق من الحقيقة ، وهي أن اللغات واللهجات العربية تنتمي الى عائلة اللغة السامية . وعلى هذه الحقيقة يسمح لنا بأن نبني التقرير التالي ، وهو أن المجموعات السكانية ذات اللغة السامية تنحدر تاريخياً من مناطق شبه الجزيرة العربية الصحراوية ومن واحاتها . . (٤٩) » . وهذا ، بدوره ، يشير الى أننا نواجه ، **في هذا السياق** ، مسألة واحدة بوجهين اثنين ، هما السامية و العربية . أما المسألة الواحدة فتجد أحد أوجه تعبيرها الدقيق في وحدة منحدراتها الجغرافية والتاريخية : أي في أرض الجزيرة العربية .

وإذ يكون الامر كذلك ، فاننا نستطع الوصول الى نتيجة **حاسمة** في نطاق هذا البحث . تلك هي أن اللغات السامية ـ **منظوراً** اليها من موقع **تاريخي جغرافي** ـ هي لغات عربية . أما اذا انطلقنا من موقع **لغوي** ، فان الحديث يغدو مشروعاً وضرورياً عن لغة عربية ضمن لغات سامية ، تنتمي جميعها الى مصدر واحد . وفي هذه الحال ، تبرز اللغة العربية بصفتها آخر العنقود ؛ أي بمثابتها الحلقة التي استطاعت ـ بفعل عوامل

---

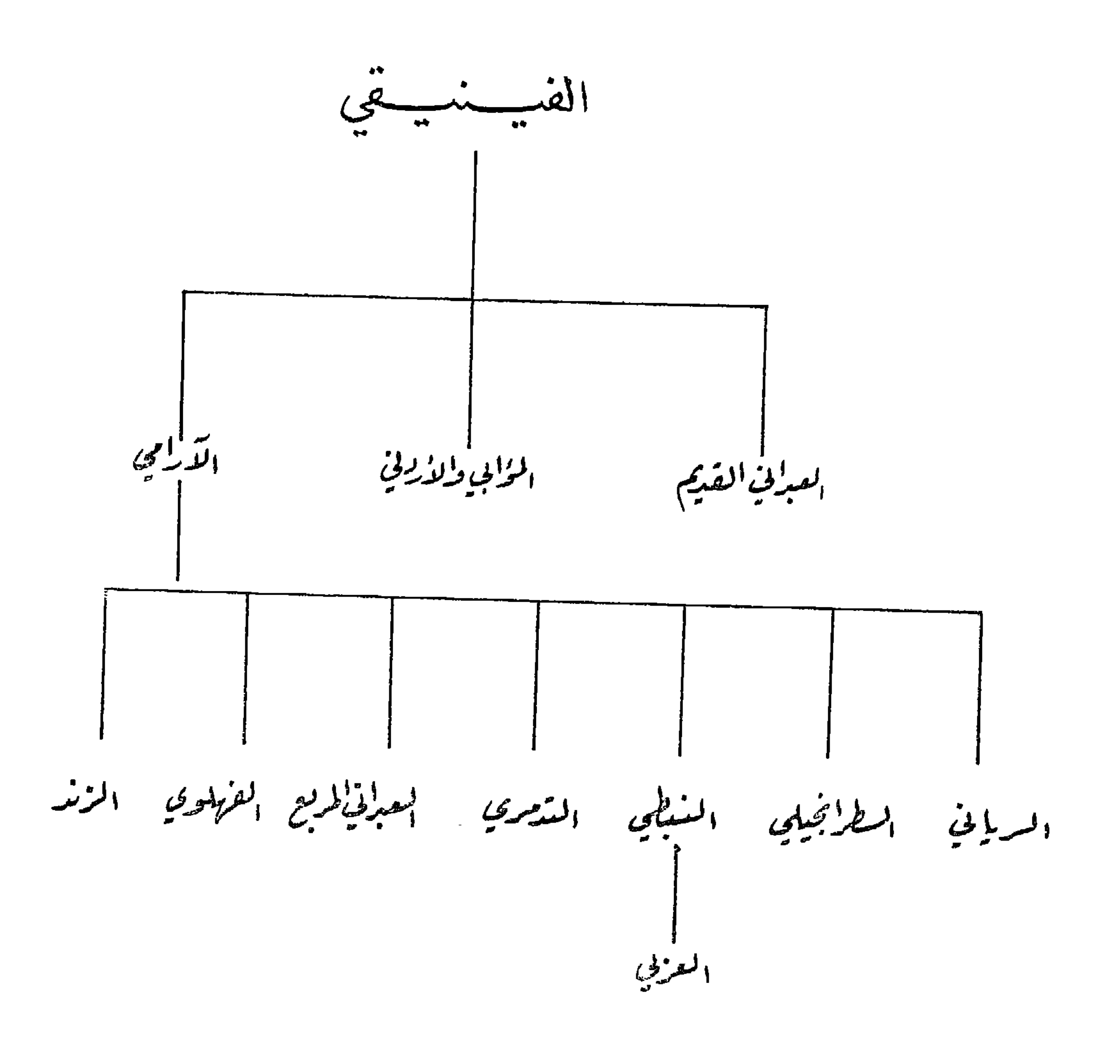
(٤٨) انظر حول ذلك : أحمد سوسه ـ العرب والتاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥١ . عمر فروخ ـ العرب والاسلام . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠ . جواد علي ـ تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦٦ .

(٤٩)
Geschichte der Araber 1 — Autorenkollektiv — Berlin 1971, S. 1

في نطاق هذه المسألة ، هنالك من يرى أن أصل اللغات السامية يعود الى الكتابة المسمارية السومرية ، بحيث يبرز السومريون بصفتهم الاسس البعيدة لتلك اللغات . (انظر في ذلك ، مثلا : جورج رو ـ أصل اللغات السامية وتطورها ، ضمن مجلة : الكتاب ، القاهرة ، يوليو ١٩٥٣ ، ص ٨٧٣ ـ ٨٧٦) .

اجتماعية تاريخيــة ولغويــة ــ الاستمرار والتحول الى لغــة مجموعــات بشرية كثيفــة .

والعــلاقة بين اللغة العربية وبقية اللغــات السامية لا تقتصر عــلى تلك الاوجــه . بل ان الأمر امتــد أيضاً الى كتابتهــا . فقد تبين أن « الكتابة



العربية تندمج في مجموعة الطرائق السامية(٥٠) » . والشكل الوارد على الصفحة ذات الرقم ٥٩ يوضح انساق هذا الاندماج(٥١) .

ذلك كله يضعنا امام ضرورة التشكيك بجدارة وجهة النظر التعددية الاتنولوجية والاتنوغرافية في فهم التاريخ (المصري والعراقي والمغربي ..) اي النظرة التي ترى في هذا الاخير تاريخ شعوب متعددة متباينة . فقد درج باحثون ومؤرخون مصريون وأجانب على النظر الى تاريخ مصر على انه تاريخ الفراعنة أولا ، والاقباط ثانياً ، والعرب المسلمين ثالثاً . من هذا الموقع يكتب محمد عماره ، في معرض بحثه في تاريخ مصر الفاطمي : « . . فأصبحت مصر العربية . . بعد مصر القبطية . . وبعد مصر الفرعونية . . صفحة جديدة ومجيدة في التاريخ المتصل للشعب المصري(٥٢) » .

لا شك أنه من الممكن ؛ بل من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك

---

(٥٠) ر. بلاشير : تاريخ الادب العربي ــ المجلد الاول ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٨٥ .
اذا كنا ، فيما عرضناه ، لم نخرج عن آراء مجموعات كبيرة من علماء الآثار والانتروبولوجيا والتاريخ واللغة ، فاننا لا نرى ضرورة مناقشة مثل وجهة النظر التالية : « يتمثل العنصر الجوهري في نظرية الاستاذ (عبد الحق فاضل) في ارجاع اللغات الاوربية والسامية الى أم واحدة موطنها الاصلي الجزيرة العربية وأطراف الهلال الخصيب » . (نجيب اسكندر : اللغات الاوربية والسامية تعود الى أصل مشترك ــ ضمن مجلة : المورد ــ بغداد ، العدد الاول ١٩٨٠ ، ص ٨٩) .

(٥١) ر. بلاشير : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٢) محمد عماره : عندما أصبحت مصر عربية ــ بيروت ١٩٧٧ ، ص ٥ . نعيد الى الاذهان ، مرة أخرى ، رأي أحمد صادق سعد الذي أوردناه في مكان آخر سابق . فهو يلتقي ، في أساس المسألة ، مع رأي محمد عماره . فلقد كتب الاول بأن « ما نلاحظه بوضوح شديد خلال التاريخ المصري .. هو بقاء وادي النيل مصريا رغم توالي الاثنيات المختلفة على حكم مصر » . وعلى الرغم من الاختلاف الظاهري بين رأيي الكاتبين ، فانهما يبقيان متفقين في المسألة الرئيسية ، على صعيد هذا المبحث . فاذا انطلق عماره من تعدد الاثنيات البشرية في مصر ومن القول بأن هذه الاثنيات لم تبق على السطح أو تظل غير مندمجة في حياة المصريين ، بحيث أصبح تاريخ مصر تاريخ اثنيات متعددة ، اذا كان المنطلق لدى عماره على ذلك النحو ، فان أحمد سعد صادق يرفض تلك التعددية الاثنية في التاريخ المصري لصالح « نقاء » الاثنية المصرية « وبقاء وادي النيل مصريا » .

التعاقب في الشعوب ، ولكن دون ان نفهمه انتقالا من نوعية شعبية اتنولوجية واتنوغرافية ولغوية الى نوعية أخرى . ذلك لأن تاريخ مصر يمثل وحدة نسبية انصهرت فيها التمايزات بين مختلف التسميات الشعبية التي عاشت في مصر . فكأن المسألة هنا تقوم على وحدة جدلية بين استمرارية ولا استمرارية ذلك التاريخ المصري .

ولعلنا نستنبط تشابها **منهجاً تاريخياً** مثيراً للانتباه بين وجهة النظر تلك من طرف ، وبين وجهة نظر اخرى تعلن عن شخصيتها تحت اسم « الصهيونية » من طرف آخر . فهذه الاخيرة بلورت أحد أهدافها الرئيسية في فكرة « العودة » الى « الوطن المقدس » ، فلسطين . وهي ، في ذلك ، تنطلق من أن « اليهود » لهم الأحقية التاريخية بفلسطين على « العرب » . لأنهم كانوا السباقين الى إعمار هذا البلد .

في سبيل تدعيم وجهة النظر الصهيونية تلك ، يعمل ممثلوها على خلق القناعة بأمرين ، يرون فيهما منطلقين لفهم « الحق التاريخي » لليهود في فلسطين . الأمر الاول يكمن في الاقرار بـ « نقاوة الاثنية المرقية اليهودية » بصورة تميزهم عن بقية الشعوب : « ... لا توجد أجناس نقية نقاوة مطلقة ، ولكن اليهود نسبيا هم بدون أدنى ريب أنقى عرق بين جميع أمم العالم المتمدنة(٥٣) » .

أما الأمر (المنطلق) الثاني فينهض على القول بقدمية اليهود في نزوحهم الى فلسطين بالقياس الى العرب ، هؤلاء الذين يحدد دخولهم الى فلسطين ــ في هذه الحال ــ بدخولها من قبل عمر بن الخطاب في القرن السابع : « ان الشعب اليهودي نزح الى فلسطين من بلاد الرافدين في حدود الألف الرابعة قبل الميلاد بقيادة ابراهيم الخليل ولم يكن عددهم آنذاك يتجاوز أربعة آلاف شخص(٥٤) » .

---

(٥٣) Sokolow N. : History of zionism. London, vol . I, P. 189 .

(٥٤) Mordecai I. Soloff : How the Jewish People grew up ?

المسألة تتحدد ، على ذلك النحو ومن موقعي وجهتي النظر المشار اليهما فوق ، بأسبقية تاريخية للفراعنة في مصر على العرب ، ولليهود في فلسطين على هؤلاء . ومع الاشارة الى الخطأ التاريخي الذي يتعمد خلقه وتعميمه منظرو الصهيونية حول اسبقية اليهود في النزوح الى فلسطين(٥٥) ، فانه لا سبيل الى تجاوز الموضوعة التأريخية المنهجية والواقعية التاريخية التي نرتكن اليها في هذا البحث . تلك هي النظر الى شعوب الشرق القديم المتحدرة من شبه الجزيرة العربية (أو من بلاد الشام) ، ومن ضمنها شعبا وادي النيل وفلسطين ، من حيث هي ، بأحد المعاني ، توضعات بشرية تشترك في مجموعة من السمات الاتنولوجية والاتنوغرافية واللغوية . أما اعتبارنا لها على ذلك النحو ، فينطلق من كونها تمثل اطاراً تاريخياً ، بالمعنى الذي حددناه في موضع سابق(٥٦) . نقول هذا ، دون أن نغفل واقع التعاقب الزمني لتلك التوضعات البشرية وما أحدثه من تمايز نسبي في بناها الإتنية والاتنوغرافية واللغوية(٥٧) .

ولعل أهمية وجدوى مسألة التعاقب الزمني ذاك تبرزان خصوصاً

يشير الى هذا الكتاب أحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣ .

(٥٥) انظر حول ذلك : أحمد سوسه ــ نفس المصدر الاخير السابق ، ص ١٧ ــ ٣٧ . من وجهات النظر الاخرى ، التي يلجأ اليها عادة للتدليل على بطلان فلسطينية الفلسطينيين ، القول بالتمييز بين « الفلستينيين » و « الفلسطينيين » . فانطلاقا من هذا التمييز يؤكد على أن السكان الاصليين لفلسطين كانوا (الفلستينيين) ، الذين وفدوا في الماضي السحيق من جزر اليونان الى فلسطين ومنحوا هذه الاخيرة اسمها . هاهنا ، يقام سد بين هؤلاء (الفلستينيين) وأولئك الكنعانيين المنحدرين من الجزيرة العربية والذين نزحوا الى فلسطين وانصهروا بمن وجدوهم فيها ، أي بالفلستينيين . (انظر موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية لعبد الوهاب مسيري ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ١٩٧٥ ، بصفتها أحد الامثلة على الانزلاق في مثل ذلك الخطأ المنهجي التاريخي) .

(٥٦) انظر : الفقرة (٢) من الفصل الثاني من هذا القسم الاول .

(٥٧) ذلك التمايز **النسبي** للتوضعات البشرية في مصر لا يمكن تحميله أكثر مما يحمل ، أي كونه نسبيا . هذا يشير الى أن للمسألة وجها آخر : هو انتظامها ضمن انساق مشتركة رئيسية

في الحالات المماثلة للحالة التي نحن بصددها . وعلى مثل هذه الحالات تبنى مواقف مصلحية نفعوية منافية للحقيقة التاريخية ، يجعل منها منطلقات منهجية لمسائل خطيرة ، كمسألتي وادي النيل القديم وفلسطين . حالئذ ووفق ذلك ، ينظر الى وادي النيل على أنه ذو خصوصية ثابتة مطلقة . كما يطاح بالحقيقة التاريخية التالية ، وهي أن اليهود دخلوا فلسطين لفترة محددة بعد دخول الكنعانيين اليها واقامتهم فيها بعهد طويل .

واذا كنا قد قمنا ، حتى الآن ، باستقصاء ومناقشة وتنهيج آراء ووجهات نظر مختلفة حول الاصول الإتنية والتاريخية واللغوية للمصريين ، فان أصحاب هذه الآراء ووجهات النظر لم يخرجوا ؛ **على كل حال** ، عن نطاق « الأرض » البشرية التي نعيش فوقها . ونحن اذ نقر بذلك ، فاننا لا نتعدى الاقرار البسيط بأوليات بسيطة ضرورية في العلوم المتعددة ، الطبيعية والانسانية .

والأمر المثير هو أن يوجد من يشكك بتلك الأوليات ، ويدعو الى الأخذ بعالم غيبي اعجازي لتفسير أصول الحضارات القديمة المصرية والبابلية الخ . ففي منطوق أنيس منصور ، مثلا ، الذي يحاول «دائما — .. أن يعلم .. ولكن الله — دائما — أعلم » ، « سوف نفنى دون أن نعرف من أين جاءت هذه الحضارة (الراهنة) ، وعلى أي الحضارات قامت مدننا ومصانعنا .

ولا نزال نجهل تماما كيف ظهرت الحضارة الفرعونية مكتملة ناضجة مرة واحدة وهكذا . كأنها كانت في مكان ما من العالم ، ثم نقلت وقامت . .

إتنيا واتنوغرافيا ولغويا . ومن هنا ، فإن الصيغة التي يطرحها السيديسن هي أيضا غير دقيقة . ففي بحث له بعنوان (الشخصية العربية : النسق الرئيسي والانساق الفرعية — ملاحظات أولية — ، مجلة « المستقبل العربي » ، ٩/ ١٩٧٨ ص ١٥٤) ، يحدد هذه الصيغة على النحو التالي : « فالتاريخ المصري يتسم بعمق المجال التاريخي ؛ وبالتنوع الشديد ، وبالحلقات المتدة . ولايمكن فهم هذا التاريخ بغير الوعي بأنه يتضمن ثلاث حلقات رئيسية هي:

ومن الذي أقام الهرم ؟ هل هم الفراعنة ؟ ولماذا ؟ هل هم أناس آخرون من كواكب أخرى ؟ ولماذا ؟(٥٨) » .

ويجيب انيس منصور عن تلك التساؤلات بـ « الاعجوبة » التالية : « ولكن شيئاً عجيباً غريباً حدث يوم ١٦ مارس سنة ١٩٦٤ . فقد أرسل شخص مجهول اسمه (م. ن. ي) رسالة الى كل الهيئات العلمية الكبرى في فرنسا يقول فيها وبلغة علمية دقيقة : انني مكلف بأن أبعث اليكم برسالة تلقيتها من سكان كوكب بروكسيما . . ويقول أيضا أن ابناء المريخ . . جاءوا الى الارض والتقوا ببنات الارض وأحبوهن وتناسلوا . وكان لهم نسل من العباقرة . . ويقول هذا الرجل المجهول : وهناك أدلة أخرى على هبوط سكان بروكسيما الى الارض . . هكذا يقول الرجل المجهول من الكوكب المجهول والحضارة السرية(٥٩) » .

هكذا اذن ! ان البحث عن الحضارات القديمة وفيها لم يعد ، حسب منصور ، من شؤون العلوم التأريخية . لقد تحول الى أحجية « سوف نفنى دون أن نعرف » مصادرها . وبذلك ، أيضا ، يحول البحث في تلك الحضارات من مشكلة علمية الى سر اعجازي .



الفرعونية : والقبطية ، والعربية الاسلامية ... ونفس المنهج الخاطىء يطبقه هؤلاء الذين لا يؤمنون بعروبة مصر . ولذلك تجدهم يرتدون بأبصارهم الى الحلقة الفرعونية ، زاعمين أن المصريين الحاليين هم سلالة الفراعنة القدامى ، أو أنهم أبناء الاقباط ، متجاهلين خطورة الحلقة العربية الاسلامية التي اعادت تشكيل وصياغة الشخصية المصرية ، وربطتها ربطاً لن تنفصم عراه بالشخصية العربية » .

ان وجه الاعتراض على تلك « الصيغة » يكمن في أن السيديسن يرى في التاريخ المصري **شخصيات** ثلاثا ، وليس **مستويات** ثلاثة لشخصية واحدة .

(٥٨) انيس منصور : الذين هبطوا من السماء ــ بيروت ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣٠٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ــ ٣٨

(٥٩) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٥٦ ، ٥٨ .

تبقى أمامنا مسألة أخيرة تتصل بتحديد الجذور التاريخية البعيدة لمنطقة عربية راهنة ، هي شمال أفريقية . تلك المسألة هي ضبط الاجابة عما اذا كنا مخولين بالتدث ، أيضاً ، عن تلك المنطقة بصفتها بقعة تندرج في اطار الحقل العربي ــ السامي ــ .

حول هذه المسألة نواجه آراء متباينة الى درجة التضاد . ولكننا نستطيع الوصول الى وضوح أولي عام حولها ضمن جملة من الابحاث التي نهض بها جمع من الاوربيين والعرب في العقود الأخيرة .

ففي كتاب (تاريخ أفريقيا الشمالية) ،تواجهنا مجموعة من الآراء تمثل حصيلة بحث انجزه مؤلفه شارل اندري جوليان . ولعله من الوارد أن نقول انه يهيمن على تلك الآراء غياب الاتساق المنطقي النظري .

يكتب شارل اندري جوليان ما يلي ، محددا تسمية شمال أفريقية على نحو يوحي بالاعتقاد بأن هذه البقعة لا علاقة تاريخية لها بالمشرق العربي (السامي) : « وأفضل تسمية هي : **بلاد البربر** اذ أن سكانها يكاد يكون جميعهم من البربر دون سواهم ، وان وجد بربر خارج حدودها(٦٠) » .

ويعلن الكاتب ، في مكان آخر ، أن البربر « لا يكونون جنساً منسجماً من حيث الانتروبولوجية(٦١) » ، وإن كانت هنالك ابحاث « حديثة تسمح لنا بالاعتقاد أن البربري يستمد أصوله من عنصرين أساسيين : انسان مشتى العربي وإنسان ما قبل المتوسطي . ومهما يكن الامر فان ملاحظات أغلبها قديمة ومستمدة من البربر الحاليين تبين تنوعهم الانتروبولوجي(٦٢) » .

واذ يعترف المؤلف ، ضمناً ، باستحالة القاء وضوح كاف حول أصول البربر العرقية ، فانه يتجه صوب القطاع الذي يمكن أن يقدم كلمة على هذا الصعيد : قطاع اللغة . هاهنا تنتقل المسألة الى مستوى يتيح لها امكانية طرحها على نحو أولي : « ان البربر يتكلمون لهجات ليبية من المحتمل أن

(٦٠) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ــ تونس ١٩٦٩ ، ص ١٢ .

(٦١) نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ٦٧ .

(٦٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ٦٨ .

يكون أصلها البعيد هو أصل اللغات السامية(٦٢) » .

وهذا يشير الى أننا غدونا في موضع تقصي الأصول البعيدة لـ « البربر » .
واذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من أن ناتي على الواقعة التاريخية التالية والتي أجمع المؤرخون على صحتها. تلك هي أن كلمة « بربري » لا تنطوي على أي مدلول عنصري أو لغوي أو ثقافي . اذ « لم يطلق البربر على أنفسهم هذا الاسم ، بل أخذوه من دون أن يروموا استعماله عن الرومان الذين كانوا يعتبرونهم أجانب عن حضارتهم وينعتونهم بالهمج Barbari ومنه استعمل العرب كلمة برابر وبرابرة(مفرده بربري(٦٤)) » .

وهذا ما جعل البعض يميلون الى اطلاق صفة « المغربي » على البربر ، دون أن يصلوا الى اقتطاعهم من سياق تاريخهم السامي(٦٥) اللغوي على الأقل . فعبد الرحمن بن محمد الجيلاني ، الذي يأخذ بذلك الرأي(٦٦) ،

---

(٦٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ٧٨ .

(٦٤) نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ١٢ .

انظر حول ذلك ، ايضا : مجاهد مسعود ــ تاريخ الجزائر ــ الجزء الاول ــ بلاتاريخ ومكان الاصدار ، ص ٣٩ . وعبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام ــ الجزء الاول ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٨ . هاهنا ، نقرأ ما يلي حول لفظ (بربري) : « انما هو وضعي يرادبه عند اليونان(صوت الالثغ)أو هو كل انسان أجنبي عنهم لا يتكلم بلغتهم، ومن ثمة أطلقه اليونان انفسهم على سكان هذا الوطن وعلى غيرهم ممن هو ليس يونانيا كأمة الطاليان فانها كانت تسمى عندهم (بربااريا) » .

(٦٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٤٩ .

(٦٦) يكتب المؤلف المذكور (في نفس المرجع السابق ، ص ٦١ ــ ٦٢) ما يلي : اللغة البربرية هي « كغيرها من سائر لغات البشر ذات لهجات وصيغ مختلفة كما هو مشاهد من أهلها الى الآن بين سكان القطر الجزائري والمراكشي فهناك لهجة خاصة بزواوة ــ بلاد القبائل ــ تختلف في بعض مصادرها عن لغة الشاوية وبني مصاب (مزاب) وبني صالح بجبل البليدة والشلوح والتوارك الخ ... ولا يزال اسم (تماشغت) أو (تمازغت) يطلق على جميعها بمعنى اللغة المازيغية . وكلها ترجع الى جذر واحد يمت بصلة الى اللغات السامية ... وعثر



يورد الواقعة التالية : « فهم (الامازيغ) كما جاء في تصريحهم امام الخليفة عمر بن الخطاب حينما ذهب اليه الوفد بعد فتح مصر ، فانتسبوا امامه الى مازيغ ، وانهم أصحاب البلاد الواقعة بين خليج (البحر الأحمر) والبحر المحيط ولم يقولوا له أنهم (بربر)(٦٧) » .

هكذا ، اذن ، نجد انفسنا أمام فكرة أولية محورية : ان البربر ذوو جذور ترتد الى مصادر سامية ، بالمعنى اللغوي على الاقل . وهذا يوصلنا الى وجه آخر من المسألة ، ذلك هو أن صلة شمال أفريقية بالعالم السامي لا تبدأ مع نزوح الفينيقيين الى هناك وتأسيسهم مستوطنات خاصة بهم (قرطاجة خصوصاً) في القرن التاسع قبل الميلاد ، كما يعلن جمع من المؤرخين والباحثين(٦٨) . أن تلك الصلة تغدو ، ضمن ذلك المنظور ، أكثر قدماً . بل انها تبدو بنوعية أخرى تتحدد بكون « البربر » انفسهم ساميين ، أو ذوي جذور سامية .

أما كيف بلغت « السامية » شمال افريقية ، فهذا تم ، على سبيل الترجيح ، عن طريق أحد أمرين ، أو عن طريقهما معاً : الهجرات البشرية السامية التي انطلقت منذ الالف الرابع قبل الميلاد من الجزيرة العربية باتجاه الهلال الخصيب ووادي النيل وشمال أفريقية ، والتأثر اللغوي المباشر وغير المباشر . فبالنسبة الى هذا الأمر الأخير ، لا يستبعد أن تكون لغة البرابرة « أخت لغة قدماء المصريين والليبيين ،وخصوصاً اذا ما اعتمدنا مقالة من يقول أن قدماء المصريين هم من سلالة سكان الجزائر ومراكش(٦٩) » .

الباحثون من علماء الآثار على نقوش مكتوبة بالخط الحميري على صخور من دوباعد وثمود ومشهد ووادي ثقب هي قريبة الشبه جداً من نقوش الخط البربري الموجود بناحية الهقار من القطر الجزائري » .

(٦٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٦٨) أنظر ، مثلا : أنور الرفاعي ـ الانسان العربي والتاريخ ، دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٨ .

(٦٩) عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص

وجـدير بالاهتمام البالغ أن نأتي ، في هذا السياق ، على وجهة نظر من قالوا بأن أفريقية هي موطن الساميين الأصلي. وقد قال بذلك المستشرق نولدكي، ومن بعــده بارتون . . وكان داروين قــد شــجع على القول بذلك الموطن الاول ، حين افترض أن أصل الانسان الأول كان أفريقية .

وقد قال نولدكي برأيه ذاك انطلاقاً من التشابه الكبير بين اللغتين السامية والحامية(٧٠) . ونحن هنا لا نبتغي ، من وراء ذلك ، المفاضلة بين أفريقية وآســية من حيث الأصل للسامية ، ولا نهدف الى البت في مثل هذه القضية الخطيرة الشائـكة . ان هدفنا الرئيسي من ايراد تلك الآراء . يـكمن في التأكيد على أن شـــمال أفريقية **لم يــكن** ، في تاريخه القديم ، **بعيداً** عن السامية .

ومن ثم ، فالحديث عن شــمال أفريقي ســامي (عربي بالمعنى الذي أخذنا بــه في هــذا المبحث) لا يبــدأ مــع دخول الفينيقيين في أوائل الالف الأول قبــل الميلاد ، وانما يعود الى أزمنة أقــدم بكثير ، وهــذا ، بدوره ، يجعلنا ننظر الى الشعب الذي أطلق عليه لفظ (بربري) ، على أنه ينتمي الى عائلة الشعوب السامية .

ذلك كله يفتح أمامنا أفق الوصول الى نتيجة لها دلالتها المبدئية على صعيد بحثنا هــذا . تلك هي أنه ليس بوســعنا ، في دراســتنا للفكر العربي منــذ ارهاصاته الأولى ، أن نتجاوز مظاهره في شــمال أفريقية (المغرب العربي) ، من حيث هي أحــد مجالات هذا الفــكر التي شخص فيها .

---

٤٧ . يذكر هنا بما قلناه سابقا في معرض الحديث عن المصريين القدماء ، من أن لغتهم كانت ، أيضا ، ذات مصدر ســامي . ونورد هنا امرا لعله ذو دلالة خاصة في هذا الحقــل . ففي المصــدر الاخير (ص ٦٠) ، يكتب المؤلف حــول تسمية نهر النيل ما يلي : « كما تشهد لنا بذلك أيضا كلمة (نيــل) نفسها فهي تسمية بربرية أسوبية لا محالة سمي بها مجرى نهر مصر المشهور » .

(٧٠) انظر حول ذلك : نسيب وعيبه الخازن ـ من الساميين الى العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١ .

واذا كنا تصدينا لشمال افريقية (المغرب العربي) في سياق تنهيج النظر الى التاريخ العربي القديم ، فاننا نظن اننا لسنا بحاجة الى القيام بجهد اثبات « سامية » الجزيرة العربية بجنوبها وشمالها ووسطها . فهذا أمر نافل . ذلك أن اثباته يتضمنه بذاته ويشير اليه . وعلى ذلك ، فالقضية بوجهها هذا ؛ تغدو واضحة في سياقها الذي ترد فيه هنا ، في هذا الكتاب .

★ ★

تخلص من ذلك كله الى أمرين ذوي دلالة منهجية مبدئية بالنسبة الى المبحث الذي نقرأ فيه. الأمر **الأول** ينهض على تحديد مصطلح « التاريخ العربي القديم » بأنه تاريخ وادي النيل ، وما بين النهرين ، وبلاد الشام ، وشبه الجزيرة العربية ، وشمال أفريقية (المغرب العربي(٧١)) . ومن ثم ، فإن « الفكر العربي القديم » هو فكر تلك البلدان والمناطق . وكذلك ، فإن تأريخاً لذلك الفكر يعني التزاماً « موضوع البحث » المحدد هنا .

في هذا السياق من طرح القضية ، تبرز ضرورة التعرض لوجهة نظر راهنة لها مساس مباشر بقضيتنا هنا . وجهة النظر هذه تتلخص برفض النظر الى التاريخ العربي القديم انطلاقاً من المواقع الجغرافية ، التي أتينا على تعدادها فوق ، معتبرة أن هذا الموقف يمثل ، بصورة ما ، شططاً في البحث التأريخي العربي .

أحد ممثلي وجهة النظر تلك ، هشام جعيط « الاسلامولوجي المتميز » ، كما وصفه كاتب أجرى معه حواراً(٧٢) ، يحدد المسألة المعنية ضمن الصورة التالية : « الرجوع الى الفترات قبل الاسلامية له أسباب ثلاثة : الأول وهو امتداد روتيني للبحوث الاوروبية الاستعمارية . والثاني هو

(٧١) انظر حول ذلك : مجلة ـ دراسات تاريخية ؛ مشروع كتابة تاريخ العرب ؛ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٦ ـ ٥٠ .

(٧٢) حوار مع هشام جعيط : مجلة « الفكر العربي المعاصر » ؛ العدد ١٢ أيار ١٩٨١ ، ص ٩٠ .

وقع استغلال هذا الماضي قبل الاسلامي ـ ضمن توجه سياسي اقليمي ـ انه ضد الاسلام والقومية العربية ، انه بحث للدفاع عن الاقليمية . الشعور الفرعوني في مصر والشعور القرطاجي في تونس . .

والثالث هو أن هناك اتجاهاً جديداً في الرجوع الى الفترات قبل الاسلامية لا من وجهة النظر الاقليمية ، ولا من خلال منظور البحاثة الكلاسيكيين الاوربيين ، ولكن من منظور القومية العربية بصفتها عاملاً منفصلا عن الاسلام كان له وجود قبل الاسلام . والقومية العربية ترى في الاسلام جزءاً تأسيسياً من جملة الاجزاء التأسيسية للشخصية العربية . ان العروبة ـ حسب هذه النظرة ـ تسبق الاسلام ، وقد تنفصل عنه الآن أو مستقبلا . وهذه النظرة ايديولوجية مثل النظرات الاقليمية(٧٣) » .

في ذلك النص نتبين خطاً من التشويش اللا تاريخي يلتقي ، في أساس المسألة ، مع لا تاريخية الاقليمويين والقومويين ، على حد سواء . لم حصر قضية « الرجوع الى الفترات قبل الاسلامية بتلك الاسباب الثلاثة » ؟ لعلنا محقون في القول بأن ذلك التنهيج لدراسة التاريخ العربي عموماً ، و « القديم » منه على نحو الخصوص ، يمثل وجهاً من أوجه الاشكالية المهيمنة على صعيد تلك الدراسة . وهو ، بهذا المعنى ، لا يخرج عن دائرة الفكر اللاتاريخي، الذي ما يزال يحيط بظاهرتي الاقليموية والقوموية وبأنماط أخرى من الذهنية العربية .

ان العودة الى المراحل ما قبل الاسلامية في المنطقة العربية الواسعة أمر مشروع ، على الأقل ، من موقع الدراسات التاريخية الآثارية المتعاظمة في الأهمية العلمية . وإذا انتقلنا الى الصعيد القومي التاريخي والتراثي ، فانه ليس من الضروري أن ننتزع المسألة من سياقها التاريخي الموضوعي لحساب الظاهرتين المشار اليهما ، أو للانزلاق في « الامتداد الروتيني للبحوث الاوربية الاستعمارية » .

---

(٧٣) نفس المراجع والمعطيات السابقة ـ ص ٩٤ .

من طرف آخر ، نحن لسنا أمام خيارين اثنين لا ثالث بينهما فيما يتصل بالموقف من الاســلام في التاريخ العربي : رفضه كاملا أو تبنيه كاملاً . مــن موقــع منهجية الجدلية التاريخية التراثية ، يمكن طرح المسألة وفق قانون « الاختيار التاريخي التراثي » . اذ بحسب ذلك ، يغدو الأمر كله مرهوناً بالوصول الى واحــد من أوجــه هذا القانون واخضاع ذلك الموقف من الاســلام له . وهــذه الأوجــه هي « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي(٧٤) » .

ان النظر الى التاريخ ما قبل الاســلامي ، الرافدي والشامي والجزيري والنيلي والمغربي على أنه ذو ســمة عربية (ســامية ، بالمعنى الذي أتينا عليه في حينه) ، ينطلق ، كما مر معنا ، من موقف تاريخي واتنولوجي اتنوغرافي ولغوي . ولئن نظرنا الى « العرب » على أنهم « آخر العنقود » بالنسبة الى شــعوب المناطق العربية المشار اليها ، وعممنا ، من ثم ، شخصهم على هذه الشعوب بحيث اســتبدلنا مصطلح « العرب » بـ « الساميين » ، أقول ، لئن فعلنا ذلك ، فاننا هدفنا من ورائه الى تفسير السابق باللاحق ، بعد أن كنا قــد قمنا بتفسير اللاحق بالسابق .

اضافة الى ذلك ، نشير الى أن استبعادنا لمصطلح « الساميين » بغية تفسير التاريخ القديم للمناطق الجغرافية التي سميناها فوق ، نجد مسوغه التأريخي المنهجي في أنه مصطلح غامض مشوش لا تاريخي أولاً ، وجزئي قاصر (يســتند الى اللغة فحسب) ثانياً . بينما اخذنا بمصطلح « العرب » انطلق ــ عــلى العــكس من ذلك ــ من أنه واضح محدد تاريخياً أولا ، وشــامل (ينهض على المقومات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية واللغوية الثقافية) ثانيا .



(٧٤) انظر كتابنا : من التراث الى الثورة ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا / الفصل الخامس بالاختيار التاريخي التراثي ، ص ٧٢١ ــ ٧٩٨) .

واذا كان ، الآن وفي هذا المنحى من طرح المسألة ، لا بد من تحديد « البداية » او « البدايات » الزمنية لذلك التاريخ المعني (بالرغم من لهجة التبسيط التي يظهر فيها هذا القول) ، فإننا نجد أمامنا مجموعة من المعطيات التاريخية التي أمكن استجلاؤها مع اتساع عملية البحث التأريخي العربي واكتشاف الكتابة الهيروغليفية والكتابة المسمارية . اذ من خلال هتين الكتابتين استطاع علماء مؤرخون تفحص وقراءة الكتابات التي وجدوها على مجموعات ضخمة من الرقم والالواح . . ، تم اكتشافها نتيجة عمل شاق وطويل من الحفريات .

وغني عن البيان أن النظر الى المجتمعات العربية القديمة ، من حيث هي سياق موحد بالمعنى التاريخي الذي أوضحناه فيما سبق ، لا يعني أن نغض النظر عن وجهها الآخر المتمم ، وهو تمايزها بصورة من الصور والى هذه الدرجة أو تلك . وهذا التمايز يبرز ليس على صعيد ذلك التحديد التاريخي للمجتمعات العربية وبنياتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الثقافية فحسب . انه يظهر ، كذلك ، في إطار البدايات الزمنية التي انطلقت منها تلك المجتمعات .

ان تلك الوضعية تظهر ، بصورة خاصة ، على صعيد المنطقة الشرقية والمنطقة الغربية من المجتمعات العربية القديمة . ذلك أن معالجة أولية عامة للخطوط « العريضة لتاريخ العالم القديم في منطقة البحر المتوسط » تثير الانتباه الى حقيقتين أساسيتين ، هما التاليتان : « ١ ــ سبق المنطقة الشرقية من بحر المتوسط في الدخول الى التاريخ ، وتسارع تطورها الحضاري . ويتمثل ذلك في الحضارات الرافدية ، المصرية ، الكنعانية ، الايجية ، . ٢ ــ تأخر المنطقة الغربية من المتوسط حوالي ألفي سنة ، ثم تدرج دخولها في الحقبة التاريخية في أزمنة مختلفة ، وعلى درجة متفاوتة من التطور (٧٥) .

---

(٧٥) هشام الصفدي : أضواء جديدة على تاريخ المغرب ــ ضمن مجلة « الأصالة » ، الجزائر ، العدد ١٤ و ١٥ ، ١٩٧٣ : ص ٩٩ .

ان ذلك التـأخر الزمني التـاريخي لتاريخ المغرب القـديم لـه « أسباب عـديدة . . يرد في مقدمتها الوضع الجغرافي ـ المناخي الذي فرض نوعاً من العزلة ، نتج عنهـا بطء في التطور ، وخاصة في الانتقال من العصور الحجرية الى العصور التـاريخية . . . (٧٦) » .

ودون أن نفصـل في ذلك الأمر ، نشير الى أن الوضعية الجغرافيـة المنـاخية كان لهـادورها الأساسي سواء في مراحـل استقرار مجتمعـات المغرب العربي القـديم أو في مراحل تكونها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الأولى . هاهنا نجد أنفسنا مدعوين الى إثبـات أن ما خلص اليـه البحث التـأريخي بمختلف ميادينه من نتـائج ، يتسم بصحة تاريخيـة ذات طابع نسبي . وهذا ، بدوره ، يتصل ، ولا شك ، بحركة الهجرات البشرية التي انطلقت من شبه الجزيرة العربيـة ، أو من بـلاد الشام ، على رأي البعض من الباحثين والمؤرخين(٧٧) .

---

(٧٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ـ ص ١٠٠ .

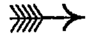
(٧٧) انظر ثانية : ل. دولابورت ـ بلاد ما بين النهرين ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا .
وجدير بالذكر هنا ان وجود الساميين في العراق أكثر قدما من وجود السومريين هناك ؛ على راي البعض من العلماء . فلقد « أكد علماء وجود العنصر السامي في جنوب العراق قبل دخول السومريين اليه . أما النظرية التي مفادها عن سـبق الحوريين للساميين في جنوب العراق فقد اصبحت في خبر كان وتخلي عنها مقدميها . ودخول بل سكنى العناصر السامية جنوب العراق قبل دخول السومريين اليه أمر طبيعي لقرب الصحراء من جنوب العراق والاتصـال مـا بينهمـا . ومـن الصعوبـة بمـكان تحـديـد الوقت الذي دخلت به العناصر السامية جنوب العراق » . (سامي سـعيد الاحمد : السومريون وتراثهم الحضـاري ـ بغداد ١٩٧٥ ، ص ٤٧ ـ ٤٨) .

ولعل ذلك يشير ، اولا ، الى قدم الوجود السامي عموما في العراق خصوصا. اذ انه يعـود الى ما قبـل ٢٧٠٠ ق . م . ، أي الى مـا قبـل تـاريخ عصـر فجـر السلالات الاولى (انظر نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٥٠) . كما ينطوي على الاقرار ، ضمنا، بأن مصدر الهجرات البشرية السامية هو شـبه الجزيرة العربية ، وليست بلاد الشام .

وغني عن البيـان هنا أن القطـع بهذا الأمر ـ انطلاق حركة الهجرات تلك من أحـد المصدرين المشار اليهما ـ لا يمثل بالنسبة الينـا ، على هذا الصعيد من معالجة المسألة ، شأناً ذا أهمية حاسمة(٧٨) . أضف الى ذلـك ان الأخذ بالمصدر الاول لحركة الهجرات تلك ، ما يزال قوياً ، أو ربما كذلك مهيمنـاً في أوساط البـاحثين والمؤرخين . وذلك لأن هذا الراي يجد دعامة كبيرة له في الواقعـة التاريخيـة التي ذكرناها أخيراً ، وهي أن التجمعـات البشرية عـامة تهاجر الى المنـاطق الخصبة أو الاكثـر خصوبـة ، وليس العكس . وهذا يصح بشـكل خـاص عـلى التجمعـات البشرية السامية البدوية ، التي انطلقت باتجـاه مناطق خصبة .

واذا كان الأمر عـلى ذلك النحو ، فاننا ننطلق منه هنا في فهمنا للأزمنة التاريخية ، تلك التي توضعت فيها المجموعات البشرية المهاجرة في المناطق التي استقرت فيها ، في نهـاية المطـاف .

يكتب فيليب حتي حول حركة الهجرات البشريـة السامية ، محـدداً الجزيرة العربية بأنها مصدر هـذه الهجرات ، ومبيناً الطريق الذي سلكته : « من المرجح أن فئة من عرق البحر الابيض المتوسط ، هاجرت عبر بوغـاز



وذلك لأن الهجرة تتم من منطقـة قاحلة او في طور التقحل الى منطقة خصبة ، وليس من منطقة خصبة ، كبلاد الشام ، الى اخرى مماثلة .

(٧٨) ل. دولابورت يولي هذه المسألة أهمية خاصة بالنسبة الى نظرية « أولوية الشعوب البابلية » والموقف منها سلبا أو ايجابا . فيكتب حول ذلك وبصيغة اشـكالية ، ما يلي : « فاذا ثبت أن الساميين الأول الذيـن اختلطـوا بالسومريـين ، انمـا هـم فـرع مـن الشـعوب السامية الغربية ، وان قدامى ملوك كيش وأوروك من أصل أموري ، وان الحـوادث التي جرت في سـورية ، وقامت عليها أساطير هؤلاء الملوك قد وقعت فعلا قبل الحوادث التي أصبحنا نملك عنها وثائق معاصرة لها ، ان ثبت ذلك ، سقطت نظرية القائلين بأولوية الشعوب البابلية ، وان هذه الشعوب هي المحتد الاول لسائر الشعوب الشرقية . ويترتب على هـذا أمور جمة ، منها ان حضارة الشعب الاسرائيلي ليست برمتها بنت الحضـارة البابلية ... » . (بلاد ما بين النهرين .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا).

باب المندب الى الجزيرة العربية ، ومن هنـاك نزحوا الى بلدان الهـلال الخصيب ، بشكل هجرات متتالية ، حيث اندمجوا بالسـكان الاصـليين واصبحوا فيمـا بعـد يعرفون بالبابليين الاشـوريين ، وبالأموريين الذين استوطنوا شمالي سوريا ، وبالكنعـانيين (الفينيقيين) الذين اسـتوطنوا لبنـان ، والآراميين الذين أستوطنوا داخـل سوريا ، وبالعبرانيين ، وجميعهم يعرفون بالشعوب السامية(٧٩) » .

ونحن هنـا لسنا في معرض التدقيق بقضية الأصول الجغرافية البعيدة التي انحدرت منها تلك الشعوب ، وضمنها شعب وادي النيـل القـديم . الامر يتعلق ، هنـا ، بهجرات ما عرف بالشعوب السامية من شبه الجزيرة العربية الى الهـلال الخصيب (بلاد ما بين النهرين) ووادي النيل .

وكما نرى ، فان فيليب حتي لا يتحدث عن هجرة من تلك الهجرات باتجاه وادي النيـل ، بل يقصرهـا عـلى بلدان الهلال الخصيب . وهـذا شأن يظهر انه دحض من كثير من البـاحثين والمؤرخين ، كما أتينـا على ذلـك ، بايجاز ، في حينـه .

فانطـلاقاً من دراسات علمية « قام بهـا عدد من علماء الآثار والتـاريخ (ثبت) أن الحضـارة الإنسانية الأم نشأت في جزيرة العرب ، وفي جنوبهـا عـلى التخصيص ، وأن معظم السكان الذين استقروا في وادي النيـل وعـلى ضفاف الرافدين وفي بلاد الشام أي شمال شبه الجزيرة العربية حتى جبـال ارارات من بلاد الأناضول انمـا هم هجرات كبرى صـادرة عن شبه جزيرة العرب ، خرجوا منها في موجات متعددة فيما قبل التـاريخ وفيما بعـده .

---

(٧٩) فيليب حتي: خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٥٢ .
هنالك الكثير من الباحثين الذين يرجعون مصدر الهجرات السامية الى الجزيرة العربية.
انظر ، مثلا ، الى جانب حتي في المرجع السابق :
Geschichte der Araber - Ebenda, S. 1 — 2 .

وثبت أن هـذه الهجرات حصلت منذ أربعة آلاف عـام قبل الميلاد (٨٠) » .

ولعـل معظم الباحثين والمؤرخين ، عـلى صعيد هذه المسألة ، مجمعون عـلى أن بداية تاريخ الشعوب السامية في بلاد ما بين النهرين (الاكاديين) ، وفي وادي النيـل هي تقريبـا واحـدة . اذ إنها تنطلق من الألف الرابـع ق . م .(٨١) علمـا أن بداية التـاريخ في وادي النيل ربما توضعت ، بالصورة التي يؤرخ لهـا ، قبل بداية تاريخ ما بين النهرين(٨٢) . وقد أورد باحثون آخرون معطيات أخرى تعود بتينك البدايتين الى عهود أكثر قدماً . فقـد دلت التقـديـرات الراديوكاربونية radiocarbonic عـلى أن تلك المنطقة (الشرق الادنى) كان يسكنها حتى حوالي ٦٠٠٠ ق . م . بعض الشعوب الميزوليثية كانت تمارس الصيـد وأن واحدة من أقدم القرى التي اكتشفت حتى الآن بنيت حوالي ٥٠٠٠ ق . م . أو ربمـا قبل ذلك . . . وتوجدهذه القرية العتيقة – قرية جارمو Jarmo – في منطقة التـلال المطلة عـلى وادي دجـلة والفرات بالعراق . .

---

(٨٠) البير نصري نادر في تقديم لكتاب « دراسات تاريخية عن أصل العرب وحضارتهم الانسانية تأليف محمـد معروف الدواليبي – مجلة (هنا لندن) ، كانون الثاني ١٩٧٤ ، ص ٤٥ » . حول تاريخ الجزيرة العربية الاقدم والمتسم بالخصب والامطـار انظـر المرجـع السـابق . وكذلك : مجلة « العربي » ، عدد أيار ١٩٧٨ ، ص ٧٠ .

(٨١) نفس المصدر والمعطيات السابقة . ايضا احمد سـوسه : العرب واليهود في التاريخ – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٦ . وكذلك هـ . فرانكفورت وآخرون : ما قبل الفلسـفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٨–١٤٩ يضاف الى ذلك جان فركوتر : مصر القديمة – نفس المصـدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥ – ٦ . وروم لاندو – الاسـلام والعرب – نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٨٢) يكتب جان فروكوتر (مصر القديمة – نفس المعطيات المقدمة سابقا) : « فتاريخ مصر اذن يشكل أطول تجربة انسانية حضاريـة . فهو يمتد على الأقـل منذ الالف الرابع حتى العهد المسيحي » .

وقد وجد ما يماثل ذلك تماماً في أريحا Jericho القديمة بفلسطين ، حيث يحتمل أن تكون اقدم المدرجات او الطبقات معاصرة لقرية جارمو . . ، ولكن أريحا العتيقة كان لها بالفعل كل خصائص المدينة الحقيقية(٨٣) » .

أما الشعوب الأخرى (الفينيقيون والعموريون والاشوريون والكلدانيون والآراميون والانباط والتدمريون والغسانيون والمناذرة) ، فقد انطلقت مهاجرة على امتداد مراحل لاحقة متعددة تنطلق من الالف الثالث ق . م . حتى القرن السادس الميلادي(٨٤) . وبصورة اجمالية عامة ، تكون من الهجرات الاولى « مثلث الحضارة القديمة وهي اليمن وحضرموت على رأس المثلث ، ووادي النيل في أحد ساقي المثلث ، وأراضي الرافدين في الساق الثاني وما بين هذين الساقين بلاد الشام في قاعدة المثلث(٨٥) » .



نستطيع الآن ، بعد ما استعرضناه من مسائل في هذا الفصل (الثاني) وفي الفصل السابق (الاول) ، أن نسجل أمرين يتصلان بصورة مباشرة بموضوع بحثنا هنا ، كما يتضمنان دلالة **منهجية ونظرية** أولية بالنسبة اليه .

الأمر الأول يكمن في أننا تخلصنا من « الجاهلية » أو « العصر الجاهلي » ، بمثابته وهماً أيديولوجياً اسلاموياً أو قومياً ، أو من حيث هو تعبير عن

---

(٨٣) وليام هاولز : ما وراء التاريخ ـ القاهرة ـ نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

بل هنالك باحثون محدثون يرجعون تاريخ اريحا الى مراحل أكثر قدما . من هؤلاء B. Brentjes . فقد كتب ، في سياق بحثه في بدايات الحيوانات الأهلية ، ما يلي :

« في أريحا اكتشفت فوق بقايا معبد أحرق حوالي عام ٩٤٠٠ ق.م طبقات تجمعات بشرية سميكة عدة أمتار ومؤلفة من أنصاف بدو كانوا يزرعون القمح ويربون الماعز » .

(٨٤) انظر : أنور الرفاعي ـ الانسان العربي والتاريخ ، ص ١٨ ـ ٢٠ . وأحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٤ ـ ١٧٨ .

(٨٥) البير نصري نادر : تقديم لكتاب « دراسات تاريخية . . » ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

قصـــور نظري معرفي تـــاريخي مشروط بظروف وحـــدود البحث العـــلمي التـــأريخي في التـــاريخ العربي .

وبطبيعـــة الحال ، فان النقـــد الذي وجهناه الى ذلك الوهم سيحتفظ بمشروعيته واهميته بالنسبة الى مراحـــل وعصور تاريخية عربية أخرى لا حقـــة ، سيتعين علينـــا البحث فيها في أجزاء تالية من هذا « المشروع » . من هـــذه المراحـــل والعصور ،تلك التي اطلق عليها بعض الباحثين تعبيرات من امثـــال التـــالية : ما قبل الاسلام ، وفجر الاسلام ، وضحى الاسلام ، وظهر الاسلام الخ . . . فكأن المسألة هنـــا تدور حول مركز محوري ، يحدد ما قبله وما بعده من موقعه هو وفي ضوئه وعـــلى أساس الادوات المنهجية التي يتيحهـــا هو ، ليس إلا .

ولا بد من أن نوضح هنـــا ، بعـــدما استعرضناه من مسائل عـــلى هذا الصعيـــد ، وجهاً من المسألة ذا أهميـــة فائقة بالنســـبة الى فهم الادانـــة الاسلاموية للعصر الســـابق عـــلى الاسلام ، « العصر الجـــاهلي » ، ســـواء أكانت تلك الادانة ايديولوجية دينية واجتماعية أو تاريخيـــة .

فلقـــد مارس الاسلامويون الأول ، مرتكزين الى القرآن والسنة والجيل الأول من المسلمين ، « اختياراً تاريخياً تراثياً(٨٦) » تجـــاه المرحلة العربيـــة والمراحـــل غير العربية السابقة عليـــه .

ولا شك انهم ، في ذلك ، مارسوا حقهم التـــاريخي والتراثي المشروع . فهـــم ، مثلهم مثـــل غـــيرهم مـــن أصحـــاب المـــذاهب والعقـــائد والأديان والنظريات ، لم يخرجوا عن دائرة المواجهـــة للزمن السالف عليهم والمعـــاصر لهم ، في آن . بيد انهم ، في موقفهم من هـــذا الزمن ، جعـــلوا من « العزل التـــاريخي » ــ وهو العنصر الســـلبي في الاختيـــار التـــاريخي التراثي ــ محور موقفهم ذاك .

---

(٨٦) أرجع ، ثانية ، الى ما كتبناه ، مفصلا ، حـــول هذا المصطلح في كتابنا « من التراث الى الثورة . . » ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

لقد رأوا في ذلك الزمن « الجاهلي » مرحلة موحشة تافهة ، ضالة مضللة . أو هي ، بكلمة ، جاهلية جهلاء . فعزلوها تاريخياً ، أي عملوا على « تنسيقها » من وعي المرحلة التي بدأت بنشوء الاسلام . ولا بد أن يكونوا قد استندوا ، في ذلك ، الى جملة من المسوغات . ودون أن نفصل في هذه الأخيرة ، لا سبيل الى تجاوز ذكر المعارضة والمقاومة اللتين جابهتا الاسلام على أيدي الملأ المكي ، بصورة خاصة . فقد تجلى ذلك بموقفين أساسيين ، واحد اقتصادي اجتماعي ـ وهو الاخطر والأشد ضراوة ـ ، وآخر ايديولوجي ديني . بل لعلنا نستطيع القول بأن هذين الوجهين كليهما كانا متشابكين متلاحمين ، يعبر الواحد منهما عن الآخر ويشير اليه .

فدعوة الاسلام الى التوحيد أصابت مقتلاً من الوثنية التعددية المكية ـ خصوصاً ـ . اذ أن التوحيد كان يعني القضاء على الينابيع الاقتصادية والاجتماعية المتعددة ، تلك التي كانت تولدها الاصنام والاوثان بأعدادها الوافرة (٣٦٠ صنماً ووثناً تقريباً) . وقد اقترنت بذينك الوجهين عناصر أخرى برزت بكثير أو قليل من الأهمية . منها عنصر أخلاقي ، تمثل بتعاطي الخمور وإدانة المرأة وغيره . وعنصر اجتماعي ، تمثل بالعصبية القبلية والتهور القبلي ، الخ . . .

وبذلك ، ظهر الاسلام بديلاً عن تلك « الجاهلية الجهلاء » : « الملك لله وحده » ، بدلاً من « الذي جمع ماله وعدده » . و « الله الواحد الأحد » ، بدلاً من « الآلهة المتعددة » .

إن ما يهمنا هنا هو أن الاسلامويين قد استخدموا « العزل التاريخي» حتى درجة عظمى . ولكنهم ، الى جانب ذلك ، مارسوا ، تجاه الزمن السابق عليهم وبعض الزمن المعاصر لهم ، « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » ـ وهما العنصران الايجابيان من الاختيار التاريخي التراثي ـ . بيد أنهم اذ فعلوا ذلك ، فانهم لم ينسوا أن يخرجوا ما استلهموه تراثياً وما تبنوه تاريخياً من دائرة ما أطلق عليه عصر « الجاهلية » .

يبقى أن نقول أن موقف الاسلامويين بأوجهه الثلاثة المشار اليها ، أي العزل التاريخي والاستلهام التراثي والتبني التاريخي ، كان مشروعاً على الصعيد الايديولوجي . ولكنه ، في كثير من عناصره ، لم يكن مستوفياً مشروعية نظرية معرفية .

أما **الأمر الثاني** ، الذي انتهينا اليه من استقصائنا للمسألة المطروحة ، فيتحدد بالتخلص من وهم « العرقية » ، من حيث هي منطلق منهجي تأريخي للبحث في التاريخ العربي القديم (وسواه من العصور التاريخية) .

فلقد انطوى ذلك الوهم ، بصفته تلك والمعبَّر عنها بصيغ متعددة ، على عاملين سلبيين أسهما في تعويق حركة البحث التأريخي العربي في التاريخ العربي عامة . أولاهما يكمن في أنه جعل من السير بتلك الحركة الى أمام على أساس علمي موضوعي ، أمراً مستحيلاً . أما ثانيهما فيتلخص بأنه أحال حركة البحث المشار اليها الى لوثة زائفة وخطرة على الصعيد الاجتماعي التطبيقي . ويترتب على هذين العاملين ، بطبيعة الحال ، نتائج مدمرة على حركة البحث العلمي في التاريخ العربي ما بعد القديم .

وذلك ، بدوره ، يعني أن كلا المنطلقين المنهجيين الزائفين ، « العصر الجاهلي » و « عرقية » التوجه في البحث ، يشكلان وجهين لمسألة خاطئة وخطرة واحدة . تلك هي التفريط بالقانونية الداخلية النوعية للتاريخ العربي ، بمختلف عصوره ومراحله .



القسم الثاني

الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى



الفصل الأول

« غيـاب ملكيـة الارض مفتـاح الشرق كـله »

يكتب ل . دولابورت ما يلي ، محدداً دور الاله ـ الملك في سومر وأكاد : « الاله ، سيد المدينة ومالكها الأول . في نقوش مسلة العقبان ، يروي اياناطوم أن (الملك) ظهر له في المنام . وينادي انتيمانا ، أحد خلفاء اياناطوم: الاله نين ـ جرسو (ملكه ومحبه) ... وتزخر نقوش غودايه ، بوجه خاص ، بالتلميحات التي تملك الاله نين جرسو ... وينبه حمورابي ، في مستهل مقدمة شرائعه ، الى أن الإلهين آنو وإليل قد ضمنا لمردوك ملكاً أبدياً في بابل(١) ». والاله «لايتولى بنفسه ادارة مملكته أو مدينته ، بل يختار وكيلاً عنه ، ملكاً . (٢) » . وهذا الملك لن يطول الامر به ، « بعد أن بات الزعيم الأول مدنياً ودينياً ، حتى يجعل نفسه الهاً . ولنا على ذلك أقدم دليل في أسم العلم المنقوش على مسلة مانيشتوسو وهو : شروـكين‍ـايلي ، وتعني سرجون الهي(٣) » .

في تلك المواقف ، نتبين الاطار الأولي الرئيسي للعلاقة المتداخلة المتشابكة والمندغمة بين السماء والارض في أرض الرافدين القديمة . صحيح أن « مجمع الالهة يعين بشراً فانياً (في هذه الارض) لحكم الناس ، وللمجمع أن يحجب

---

(١) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ .

(٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

عنه البركة الالهية في وقت شاء » ، كما يكتب هـ . و هـ .ا. فرانكفورت(٤) .
ولكن ذلك البشر (الملك) ، الذي يعينه مجمع الالهة ، يكتسب – مع الوقت وبالتوازي مع ابراز قدراته ومواهبه – شخصية الآلهة ، ويصبح عنصراً فاعلاً وحاسماً ، ضمن حدود السلطة المركزية ، في تحديد مجريات الأمور .

وكذا الامر في مصر . على هذا الصعيد يتفق هـ . و هـ . ا . فرانكفورت مع ولسن(٥) . فقد كتب هذا الأخير ، محدداً العلاقة بين الاله والملك بما يلي : « وللآلهة .. بديلون ... فان ملك مصر نفسه هو نفسه أحد الالهة وممثل البلاد بين الالهة . وهو فضلاً عن ذلك الوسيط الرسمي الوحيد بين الشعب والالهة، والكاهن المعترف به الأوحد للالهة كلها .. وأنى للملك أن يكون الاله الملك ، اذا لم يكن الاله الملك حالاً فيه ، فيصبح الاثنان واحداً(٦) » . ويورد ولسن نصاً يوضح ذلك . وهذا النص الخاص بتمجيد الملك ، « يعادله بعدد من الالهة في وقت واحد : (انه سيا) اله الادراك ، (انه رع) ، الاله الشمس ، (انه خنوم) ، خالق البشر على دولاب الخزاف ، (انه باستيث) ، الالهة الحامية ، (انه سخمت) ، آلهة العقاب(٧) » .

هكذا ، اذن ، يبرز الملك الهاً ، والاله ملكاً . فهما مظهران لوضعية واحدة . وحتى في الحالات التي يبدو لنا فيها أن المصريين القدماء استخدموا الرمز للاشارة الى علاقة الملك بالاله ، فان المسألة ظلت تمثل ، في السياق الرئيسي العام ، موقفاً توحيدياً . ذلك أن المصريين « لم يفرقوا بين الرمزية والمشاركة . فاذا قالوا أن الملك هو (حورس) ، لم يقصدوا بذلك أن الملك يلعب دور حورس ، بل قصدوا أن الملك هو حورس بالفعل(٨) » .

---

(٤) ما قبل الفلسفة – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٦ .

(٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨٢ .

(٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان تلك العلاقة العضوية بين الملك والاله تعبر عن طبيعة **الملكية السائدة** أولاً ، وعن **نمط الدولة المهيمنة** ثانياً .

ولقد جرت محاولات لتقصي تلك العلاقة بوجهيها المشار اليهما من قبل مجموعة من الباحثين ، الماركسيين خصوصاً . وانطلقوا ، في ذلك ، من موضوعة ماركس الشهيرة ب « أسلوب الانتاج الآسيوي(٩) » . وقد كنا نحن من طرفنا قد أتينا على هذه الموضوعة في الجزء الأول من « مشروع الرؤية » ، وذلك في محاولة منا لاستجلاء الخطوط الرئيسية للتطور الاقتصادي الاجتماعي في المجتمع العربي القروسطي .

ولعله أصبح أكثر وضوحاً ويقيناً أن تلك الموضوعة ، بدلالاتها النظرية والمنهجية ، تمتلك حدوداً رئيسية عامة للانطلاق منها في فهم ودراسة الوضعية الاقتصادية الاجتماعية النوعية للمجتمع الشرقي القديم في بابل ووادي النيل وما بينهما وما حولهما . وكنا في حينه ــ في كتاب « من التراث الى الثورة » ــ قد أفصحنا عن أن **مصطلح** « أسلوب الانتاج الآسيوي » قد لا يكون دقيقاً . بل هو فعلاً كذلك(١٠) . ولكنه **يعبر** عن واقع ذلك الشرق

---

(٩) على الصعيد العربي ، هنالك ، على سبيل المثال ، محاولة ابراهيم عامر : الارض والفلاح والمسألة الزراعية في مصر ــ القاهرة ١٩٥٨ . ومن الدراسات الجادة المعاصرة على الصعيد نفسه ، كتاب : في ضوء النمط الآسيوي للانتاج ــ تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي (نفس المعطيات المقدمة سابقا) ، لمؤلفه أحمد صادق سعد .

(١٠) انظر : يون بانو ــ التكوين الاجتماعي الآسيوي في أفق الفلسفة الشرقية القديمة (مجلة الفكر الجديد ، بيروت ، ايلول وتشرين الاول ١٩٧٠)، حيث يقترح المؤلف مصطلح أسلوب الانتاج القبلي . وحكمت قفلجملي (في : تطور أشكال الملكية ــ بيروت ١٩٧٨ ، ص ٧٠) ، حيث يقترح مصطلح نمط « الحضارات النباتية » بدلا من « أسلوب الانتاج الآسيوي » . أما موريس غودولييه فيسير خطوة أخرى الى أمام ، فيعلن أن النعت (الآسيوي) لا يناسب ما يعنيه « أسلوب الانتاج الآسيوي » « بالمرة تقريبا . فهو قابل للتطبيق على الممالك الافريقية التقليدية » . وعلى ذلك ، فان « له على ما يبدو ، في المكان والزمان ، حقل للتطبيق أوسع بكثير مما يمكن لماركس وانجلز أن يتصوراه » . (موريس غودولييه :

بكثير من العمق ، وان كانت تعوزه تفصيلات وتدقيقات جمة (وبالطبع ، مثل هذا الأمر يمثل احدى مهمات البحث التاريخي العياني) . هذا أولاً .

أما من ناحية اخرى ، فان استخدام ذلك المصطلح ينبغي أن لا يقود الى مقابلة الشرق القديم بالغرب القديم مقابلة ميتافيزيقية لاتاريخية ، تجعل من العالم القديم طرفين متقاطبين كليا .(١١)

واذن ، فنحن نتخلى عن ذلك المصطلح (الآسيوي) . اذ أن الأخذ به

الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الراسمالية . ضمن : حول نمط الانتاج الآسيوي، تأليف مجموعة من الباحثين ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٥) . وبذلك ، فانه « لاينبغي أن نفهم مفهوم (نمط الانتاج الاسيوي) **بالمعنى الجغرافي** ، على اعتبار أن مناطق شاسعة من أفريقيا تندرج فيه . ومن هنا فان ماركس يستعمل من حين الى حين تعبير (المجتمع الشرقي) كبديل عن (المجتمع الاسيوي) » . (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الآسيوي . ضمن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٤) .

(١١) حول هذا الوجه الهام من المسألة ، يكتب ي. م. دياكونوف في بحث له، ما يلي : « انه عند المستوى المعاصر من تطور النظرية المادية للتاريخ لا ضرورة للحديث عن تشكيلة آسيوية مميزة - لا فرق أكان المفهوم منها كمرحلة مبكرة من التطور الطبقي للبشرية بكاملها سبقت التشكيلة العبودية (وفي هذا المفهوم يبدو أن اصطلاح أسلوب الانتاج **الآسيوي** فاشل كليا). أو كتشكيلة اجتماعية - اقتصادية ، خاصة فقط ومحصورة بآسيا وتميزها عن بقية البشرية واذا كان بشكل عام من الصعب تبرير وضع آسيا في مقابل أوربا في العملية التاريخية ، باستثناء بعض الاوضاع التاريخية القصيرة الاجل ، فان هذه المقابلة تعتبر غير ممكنة بالاحرى بالنسبة للعصر القديم . ولا شك أنه في القديم لم يكن هنالك شرق كوحدة نموذجية في الميدان الاجتماعي - الاقتصادي ، مقابلا للغرب ، وكانت جميع المجتمعات الطبقية القديمة بالكامل تشكل وحدة نموذجية ، ولكن وجودها الملموس كان يظهر فقط في تنوع طرق التطور ، التي لا يمكن أن تخضع للتقسيم الى طرق غربية وطرق شرقية ، أوربية وآسيوية » . (ي. م. دياكونوف : الملامح الاساسية للمجتمع القديم في غرب آسيا - ضمن مجلة « دراسات عربية » ، شباط ١٩٧٩ ، ص ١٣٤) .

يحول – في الحالة التي نحن في صدد البحث فيها – دون التعرض لنقاط رئيسية في موضوع بحثنا هنا ، تلك التي تتصل بوادي النيل وبشمال افريقية.

لقد عبر ماركس عن العلاقة بين الاله والملك بوجهيها الاثنين ، الملكية السائدة ونمط الدولة المهيمنة ، بصيغة اقتصادية اجتماعية دقيقة ومكثفة : « بما أن الجماعة المشاعية هنا هي من **انتاج التاريخ** – ليس على صعيد الواقع فحسب ، بل على صعيد وعي الانسان أيضاً – وترجع بذلك الى **منشأ ما** ، فانها تعطينا الشرط المسبق **للملكية** الأرض ، أي لعلاقة الذات العاملة بالشروط الطبيعية لعملها باعتبار الاخيرة تخصها . لكن لا تتحقق هذه الحيازة الابتوسط وجود الذات العاملة كعضو في الدولة ، أي من خلال وجود الدولة – وبالتالي من خلال **شرط مسبق** يعتبر ذا مصدر الهي[١٢] » .

ولعلنا قادرون على تلخيص ذلك الموقف بجملة من الافكار التي تسمح لنا باكتشاف النواظم الرئيسية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية « الشرقية » . ونعني بهذه الاخيرة ، هنا ، تلك التي سادت في بلاد ما بين النهرين ومصر والشام وشمال افريقية (المغرب العربي) والجزيرة العربية . فأول ما يلفت النظر هنا واقع يتسم ، من حيث الأساس ، بغياب الملكية الخاصة للأرض . بالمعنى الكامل والمتميز للأرض ، أي بالمعنى الذي اكتسبته في اطار نظرية الحق الروماني . ذلك أن مقومات وجود هذه الملكية لم تكن قد تكونت .

تلك الوضعية ، التي يعبَّر عنها بمصطلح « المشاعة القروية » أو « المشترك الفلاحي[١٣] » أو « الجماعة القروية[١٤] » ، مثلت في حينه « التعبير الاخير عن التشكيلة العتيقة للمجتمعات ، اذا جاز القول . . [١٥] » .

---

(١٢) كارل ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ماقبل الرأسمالية – بيروت ١٩٧٤ ، ص ٦٥ – ٦٦ .

(١٣) كما يستخدمه ، مثلا ، أحمد صادق سعد في كتابه « في ضوء النمط الآسيوي للانتاج – تاريخ مصر الاجتماعي – الاقتصادي » ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١ .

(١٤) كما يستخدمه مترجمو كتاب كارل ماركس « نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية » ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٥ .

(١٥) كارل ماركس : نفس المصدر والمعطيات السابقة.

ويقصد ماركس : « التشكيلة العتيقة للمجتمعات » التشكيلة البدائية المشاعية .

وقد اكسب ماركس وانجلز رايهما عن الملكية في « الشرق » صيغة تعميمية مبدئية ، حيث اعتبرا أن « غياب ملكية الارض هو مفتاح الشرق كله(١٦) » . واذا لم يكن لماركس نفسه ولا لصديقه انجلز أن يفردا ابحاثاً مطولة منسقة حول ذلك الامر ، فان الاول منهما ترك مخطوطاً كتبه في فترة ما بين ١٨٥٧ و ١٨٥٨ ، وذلك تمهيداً لتاليف كتابيه (نقد الاقتصاد السياسي) و (رأس المال)(١٧) . كما ترك جملة من الآراء المبعثرة هنا وهناك في أعماله ، تتعلق بالقضية المطروحة .

وقد كان ماركس واعياً موقفه ذلك عميق الوعي . فكتب عام ١٨٨١ في رسالة وجهها الى Vera Sassulitsch الفكرة التالية ، العميقة الدلالة : « ان كتابة تاريخ اضمحلال المشاعات البدائية مازال يمثل مهمة قائمة(١٨) » .

ولا شك ان انجلز اسهم بصورة مبدئية في اثارة تلك المسألة في كتابيه « أصل العائلة .... » و « ضد ديرنغ » .

كما أنه لم يكن بوسع لينين وغيره من ماركسيي عصره أن يتابعوا تلك القضية بمزيد من البحث والتقصي النظريين الميدانيين المتخصصين . اذ لم تكن امكانات عصرهم وظروف نشاطهم النظري والتنظيمي تتيح لهم تحقيق هذه المسألة .

ومع ذلك ، لم يكن للينين أن يتجاوزها ، بصورة أو بأخرى . ذلك أنها تتصل — وهذا نقوله الآن من موقعنا العلمي المعاصر بكثير من اليقين — بطبيعة وبآفاق التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لروسيا ما قبل الثورة وما بعدها . فلقد علق على موضوعة ماركس الأخيرة حول الملكية في

---

(١٦) Marx. Engels : Ueber Religion. Berlin 1958, S. 100, 99 .

(١٧) أنظر المقدمة التي كتبها Hobsbawm لكتاب : ك. ماركس — نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الراسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤ .

(١٨) Marx - Engels : Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 386 .

الشرق قائلا : « مفتاح التقاليد الشرقية هو في غياب الملكية الخاصة للأرض . فالارض جميعها ملك رأس الدولة . ان القرى الآسيوية المتقوقعة والمكتفية ذاتياً (اقتصاد طبيعي) تكون أساس التقاليد الآسيوية + الاشغال العمومية للحكومة المركزية .

هاهنا ، اذن ، تبرز الارض بمثابتها ملكية جماعية مشتركة بين جميع أعضاء المشاعة القروية . ولكن مما له ، هنا ، أهمية منهجية حاسمة ضرورة التمييز بين مصطلحين اثنين. أما مسوغ ذلك فيكمن في الكشف عن العلاقة القائمة بين عضو المشاعة القروية بصفته فرداً يحوز على استقلالية نسبية تلقاء مشاعته من طرف ، وبينه بصفته مندمجاً تماماً فيها من طرف آخر . ذينك المصطلحان هما **الملكية** و **الحيازة** .

فالمشاعة القروية ، بمثابتها التعبير الواقعي عن وحدة أعضائها ، تبرز هي وحدها مالكاً للارض . ومن ثم ، فكل من اعضائها يبرز ، كذلك ، مالكاً . ولكن هذا الاعتبار ينطوي على مستوى من التجريد ، بحيث لا بد لتلك العلاقة من أن تتجسد بصورة عيانية ملموسة عبر اعضاء المشاعة ومن موقع كونهم منفردين أولا . كما لا بد لها ، ثانياً ، أن تحدد في ضوء الموقف الذي تتخذه الدولة منها .

هنا ، يبرز عضو المشاعة القروية باعتباره حائزاً — من قبل الدولة ، المالك الأول والأوحد — على قطعة من الارض يعمل بها بحذاء أقرانه الاعضاء الآخرين ، يجوز الواحد منهم بدوره ، على قطعة أرض يمارس نشاطه عليها .

الفصل الثاني

ما بين النهرين ووادي النيل

في مجتمعي ما بين النهرين ووادي النيل ، بصفتهما جزءاً من الشرق (العربي) القديم ، لم تنشأ الملكية الخاصة ، وانما كان هناك حق بـ « الحيازة » وقد أوضح ماركس ذلك ، حيث ميز بين الامرين ، معتبراً أن ذينك المجتمعين ، بصفتهما تلك ، لم يصلا الى الملكية الخاصة : « في الشكل الآسيوي لا وجود للملكية (في أغلب الاحوال على أقل تعديل) بل للتملك الفردي(١٩) فقط ، اذ أن الجماعة هي المالك الحقيقي بالمعنى الدقيق للعبارة ـ اذن وجود الملكية على شكل الملكية المشاعية للارض فقط(٢٠) » .

ويبدو أن السلطة السياسية قبل أن تتركز في أيدي الملك ـ الاله ومن حوله من كهان وارستوقراطيين ، كانت موزعة بين مجموعة من القبائل

---

(١٩) كما يتضح من سياق الترجمة ومن مراجعة النص باللغة الاصلية التي كتب بها ، فاننا نلاحظ أن مترجمي « نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الراسمالية » قد وقعوا في خطأ منهجي ونظري اقتصادي فادح . ذلك هوعدم تمييزهم بين(التملك) و (الحيازة) . اذ بعيدا عن هذا التمييز ، يتحول النص المشار اليه الى أحجية لا سبيل الى حلها . ان النص الاصلي ـ الالماني ـ يوضح ذلك بدقة . فماركس يستخدم ، في هذا السياق، تعبير الحيازة وليس تعبير التملك . والتسامح بهذا الخطأ يضحي بأحد اركان مصطلح ماركس حول (اسلوب الانتاج الآسيوي) . أنظر :

K. Marx - Grundrisse der kritik der Politischen Oekonomie, Berlin 1953, S. 380 - 381 .

(٢٠) ك.ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٧١ . أنظر أيضا ص ١٤٨ من نفس المصدر، مع الانتباه الى نفس الخطأ في الترجمة.

والتجمعات التي عاشت مستقلة فيما بينها . ومن الراجح أو لعله من الثابت ان إعمار وادي النيل بدأ بعد عملية الاعمار التي انطلقت من وادي الرافدين . وتحدثنا Estelle Friedman عن الحفريات التي أشرف عليها ليونارد وولي في العقد الثالث من هذا القرن والتي ادت الى اكتشاف « أقدم حضارة على الارض » في وادي الرافدين . فلقد « وجدوا بقايا حضارة مختلفة تماماً عن حضارة أور على عمق ست عشرة قدماً من مستوى سطح أور التي عاشت حول ٢٧٠٠ ق.م . لقد وجدوا مدينة ذات منازل من الآجر حسنة البناء ، عمرها ستة آلاف سنة . وعرف وولي انه اكتشف أقدم حضارة على الأرض(٢١) » .

بيد أنه اذا كان اعمار وادي الرافدين أقدم من مثيله في وادي عاشت مستقلة فيما بينها . ومن الراجح أو ربما الثابت أن إعمار وادي النيل بدا بعد عملية الاعمار التي انطلقت في وادي الرافدين . النيل فإن نشوء الدولة المركزية كان في مصر اسبق مما جرى هناك(٢٢) .

ففي الفترة ما بين عام ٢٧٠٠ ق.م و ٢٤٠٠ ق.م .تقلص عدد القرى في وادي النهرين من ١٢٤ قرية الى ١٧ قرية(٢٣) . وهذا ، بالقياس الى الفترة السابقة على تلك ، يمثل أمراً ذا أهمية بالنسبة الى عملية التمركز السياسي والاقتصادي هناك . بل هنالك ما فاق توقعات الباحثين على صعيد العملية التنقيبية الآثارية . ذلك أن علم الآثار ظل فترة طويلة بعيداً عن اكتشاف النور في مجموعة من المناطق المستهدفة من قبل الباحثين . ما عدى مصر . « ولم يكن هناك بد من انتظار اكتشاف موقع جارمو في العراق الاوسط

(٢١) استيله فريدمان : التنقيب عن الماضي ــ القاهرة ونيويورك ١٩٦٠ ، ص ١٢٢ ــ ١٢٣ .

(٢٢) B. Brentjes : Vom stamm zum staat - Ebenda,S. 91 .

على صعيد هذه المسألة ، نواجه آراء أخرى ترجع أسبقية نشوء الدولة الى التاريخ السومري . فموريس غودولييه يرى أن « أولى الحواضر ــ الدول السومرية (شرعت) بالظهور في حوالي عام ٣٥٠٠ قبل الميلاد » . (موريس غودولييه : الماركسية امام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ــ نفس المعطيات المتقدمة سابقا ، ص ٢٤٦) .

(٢٣) B. Brentjes : Vom stamm ... - Ebenda,S. 76 .

وتنقيبات بريدوود (١٩٤٨ ـ ١٩٥١) حتى ينبش شـاهد على المشاعات القروية الاولى (الالف الخامس قبل الميلاد) المعاصرة لبداية الزراعة الحضرية وتدجين الحيوانات(٢٤) » .

وقـد اسـتمرت عملية النبش والتنقيب ، فأسـفرت عن اكتشافات تؤكد « أن المدن والدول قـد ظهرت بعـد تطور المشاعات القروية بحقبة لا بأس بها . ففي جنوب ما بين النهرين على سـبيل المثال تأكد وجود المشاعة القروية منذ عام ٩٢٥٠ قبل الميلاد(٢٥) » .

وقـد كانت هنالك مرحلة وسـيطة بين الاستقلالية والمركزية شـغلها الـكهان . ففي « الأيام الأولى الباكرة كانت بأيديهم كل السلطة الزمنية بوصفهم خدام الاله الذي يديرون ضياعه . وفيما بعـد صار مؤجر الضيعة وراعيها شـخصاً واحدا ، الى أن (هبطت الملكية من السماء) واصبحت السلطة زمنية ، وظهرت الأسرات الحاكمة نازعة الى التنافس والعدوان ؛ لكن مكانة المعابد ظلت كبيرة(٢٦) » .

بصيغة أخرى يمـكن القول ، كانت تلك المرحلة الوسـيطة تعبر عـن وجود احتمالات **التعدد** في الآلهة ، تلك التي مارست في نفس الحين دور الحاكم . أما الانتقال الى السلطة المركزية (الدولة) المجسدة بالحاكم ـ الملك **الواحد** فقـد كان يمثل حصيلة ارتباط عدد من التجمعات القروية المشاعية في اطار **واحـد** .

ذلك ماحصل في بلدان الانهار المدارية ، ومن ضمنها وادي النيل ومابين النهرين ، الدجلة والفرات . ولقد كنا ، في موضع سـابق من هذا الكتاب ، قـد تعرضنا لبحث دياكونوف حول الملامح الأساسـية للمجتمع القديم في غرب آسـيا . ولعه ذو أهمية منهجية خاصة ، عـلى هذا الصعيد من المسألة ، أن نشير الى ما سـماه « وحـدة وتنوع **عملية التطور** التاريخية » للمناطق

---

(٢٤) موريس غودولييه : الماركسية امام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سـابقا .

(٢٥) نفس المرجـع والمعطيات السابقة .

(٢٦) ن. ك. ساندرز في مقدمة له لـ : ملحمة جلجاميش ـ القاهرة ١٩٧٠ ، ص ١٦ .

القديمة . ففي اطار هذه العملية « الواحدة والمتنوعة » يتحدث عن نماذج يندرج تحتها وادي النيل وبابل وآشور : « نموذج A1 : مجتمع ذو ري نهري وتوازن معين بين القطاع الحكومي والقطاع المشاعي (واصنف في هذا النموذج ، مثلا ، بابل وعيلام . نموذج B1 : مجتمع بدون ري نهري مع غلبة القطاع المشاعي على الحكومي (أصنف في هذا النوع مجتمعات الالف الثاني ق . م . التالية : ارانجا ، اشوريا القديمة ..) .

نموذج C1 : مجتمع ذو ري نهري والسيطرة الغالبة فيه للقطاع الحكومي (واصنف في هذا النموذج ، بشكل خاص ، مصر)(٢٧) » .

حسب ذلك ، نتبين أن كلا المجتمعين في ما بين النهرين ووادي النيل يلتقيان في خط ناظم مشترك يكمن في وجود القطاعين المشاعي والحكومي المحلي والمركزي ، مرتكزاً الى وضعية اقتصادية واجتماعية محددة . تلك هي التالية : « تجديد الانتاج الذاتي في الاستثمارة وليس خلق الربح(٢٨) » .

وكما أشرنا سابقاً ، كانت مصر سباقة الى تحقيق السلطة المركزية الموحدة ، التي تمثلت بالسلالة الملكية الاولى حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م(٢٩) . بينما تأخرت بلاد ما بين النهرين في ذلك حتى عام ٢٢٢٥ تقريباً ، أي حتى مجيء حمورابي(٣٠) .

وما ينبغي ابرازه ، في هذا السياق ، هو ان نشوء السلطة المركزية كان يقتضي ويشترط **المدينة** . أما هذه الاخيرة فلم تكن « أكثر من معسكر للأمراء جرى تركيبه فوق البنية الاقتصادية الحقيقية(٣١) » . بل أكثر من ذلك ، فإن « التاريخ الكلاسيكي القديم هو تاريخ المدن ، ولكنها مدن قائمة

---

(٢٧) ي. م. دياكونوف : الملامح الاساسية ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٠ .

(٢٨) ي. م. دياكونوف : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٣١ .

(٢٩) أنظر حول ذلك : سيرج سونرون ـ علم المصريات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٦ .

(٣٠) انظر حول ذلك : ل. دولابورت ـ بلاد ما بين النهرين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

(٣١) ك. ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الآسيوي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٠ .

على الزراعة والملكية العقارية(٣٢) » .

ذلك ينطوي على وجه آخر من المسألة ، وهو أن الدولة التي نشأت في ظلال تلك العلاقات هي دولة مدينية من الطراز الذي أتاح لتلك العلاقات الاقتصادية الاجتماعية أن تتوضع وتكتسب اطاراً سياسياً وحقوقياً محدداً .

فلقد شيدت دولة المدينة « الحضارة الاولى في طمى العراق عند التقاء النهرين المداريين ، الفرات ودجلة بالخليج حيث بدأت الحضارة السومرية الاولى بدول مدن العبيد (أور) وايريس (أوروك) والخ ..(٣٣) » . ولم يكن ذلك الا البدايات الاولى . ذلك ان « الحضارة التي القت ببذرتها الأولى هناك صعدت الى الشمال من بلاد السومريين عبر تعرضها لسلسلة من الطوفانات . فانجبت الحضارات الاكادية والآشورية والفينيقية ... التي ولدت ، بدورها ، داخل خلية دولة المدينة . وسلسلة الحضارات المصرية المشتملة على عشرات اللالات النازلة جنوباً ؛ على العكس مما جرى في العراق ، والبادئة مع دلتا النيل في مصر ، تطورت حلقة بعد اخرى عبر دول المدن(٣٤) » .

وحسب تقديرات علمية ، تبين أن الزراعة اكتشفت لأول مرة في التاريخ في العراق ، وذلك عند دلتا التقاء نهري دجلة والفرات مع خليج البصرة(٣٥) . وكان اكتشافها في مصر قد تم في مرحلة تالية .

(٣٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة . في هذا السياق ، يبرز ما يكتبه ل. دولابورت عن مدن ما بين النهرين خاطئا ، أو مقلوبا ، في احسن الاحوال : « مثل هذه المدن ، ومن حولها براح من الارض ، يتسع أو يضيق تبعا لتقلبات السياسة ، كانت تكون في المجتمع البابلي خلايا متكاملة . وقد توافرت لها أهم أسباب الحياة . ولان المدينة كانت أولا وقبل أي شيء آخر ، مركزا لعبادة الآلهة ، كان تأسيسها عملا دينيا صرفا ، لا يمكن الشروع به دون الائتمار بأمر كبار الآلهة ».(بلاد ما بين النهرين ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١) ،

(٣٣) حكمت قفلجملي : تطور أشكال الملكية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١ .

(٣٤) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٥) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٤٦ .

وقد كتب فيليب حتي ، مدللا على ذلك من موقع لغوي : « وعلماء اللغة يثبتون

وما يهمنا هنا هو أن اكتشاف الزراعة في العراق ومصر ومناطق اخرى ، مثل الهند ، كان يمثل عملية تجسدت فيها الضرورة الجغرافية الاقتصادية . فهذه البلدان تخترقها أنهار مدارية تشكل ينابيع خصبة للعمل الزراعي **الجماعي**. ومن هنا ، فان بلدانا أخرى لا تحتوي مثل هذه الانهار المدارية ، لم تنشأ فيها الزراعة الا مع استخدام الحديد ، وضمن سياق للملكية متميز بعض التميز عن ذاك ، اي ضمن اطار من الملكية الزراعية الجماعية الناحية نحواً فردياً (دون أن يكون بالضرورة خاصا) .

فلقد استطاع الانسان في تلك البلدان ، عبر الادوات الحديدية المتينة والمتطورة ، نسبياً ، أن يطوع الوديان والغابات والمتاهات الصلبة ، وأن يحولها الى مناطق زراعية تزخر بالثمار والحياة . وهذا ما جعل النشاط الفردي الانتاجي موازيا للنشاط الجماعي الانتاجي ومتمماً له . وعلى ذلك ، فقد تكونت أشكال من الانتاج تقوم على الملكيات الفردية الصغيرة كثيرا أو قليلا ، تلك التي حققها أصحابها بأدوات العمل المعدنية الفاعلة ، وذلك الى جانب الملكية الجماعية للمشاعة القروية وضمنها(٣٦) . في ضوء ذلك الواقع التاريخي ، لم يكن استحداث الزراعة لأول مرة في العراق ، ومن ثم في مناطق أخرى تقوم على الانهار المدارية الكبرى ، امراً من امور

لناصحة دعوانا أن الهلال الخصيب كان المهد الاول عن طريق انتقال المفردات اللغوية مع سير الحضارة . فان اللفظة المصرية التي تعني القمح واللفظة التي تعني كرما (بستان الكرم) هما كلمتان مقتبستان من اللسان السومري ـ البابلي . وهما أيضا اللفظتان المستعملتان حاليا في العربية : قمح وكرم » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

ويتابع حتي ، محددا ، بصورة ضمنية ، العراق من حيث هو مهد الزراعة الاول : « وهنالك من الأسباب التي تدعونا الى الاعتقاد بأن الزراعة وتدجين الحيوان وعناصر أخرى من حضارة الرجل في العصر الحجري الجديد ، يجب أن تكون قد نشأت في مركز واحد وفي بقعة واحدة ومن ثم انتشرت موجات متتالية الى أقاصي آسيا والى أفريقيا وأوروبا » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة).

(٣٦) في بعض الدراسات والبحوث التي تعرض أصحابها فيها لمصر ، نواجه آراء تجعل من تاريخ

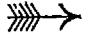
المصادفة الجغرافية الطبيعية . ذلك أن مقومات النشاط الزراعي كانت موجودة ، حيث وجدت أمثال تلك الانهار . فنهر النيل في مصر والسودان ، ونهرا الدجلة والفرات في العراق كانت قد مكنت من جعل الارض هنا وهناك خصبة قابلة للزراعة ، ومنْ ثم لاستقرار الوجود الانساني المادي .

فنحن نواجه في الشرق الادنى القديم تقابلا بين الصحراء والارض المزروعة . ففي « مصر كان هذا التقابل ، ولا يزال ، شديداً جداً .

ان الرقعة المهمة من مصر شريط أخضر يعج بالحياة .. والبلد يكاد يكون عديم المطر ، وما من شيء يجعل الحياة ممكنة فيه سوى مياه النيل ؛ التي لولاها لما كانت هناك الا قيعان لا تنتهي من الرمل والصخر(٣٧) » . وبسبب ذلك ، فان الوفر الموجود في مصر « مقصور على وادي النيل الاخضر . اذ أن من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكن سوى ٣ر٥ بالمئة . وال ٩٦ر٥ بالمئة الباقية منها صحراء قاحلة غير آهلة(٣٨) » .

وكذا الامر ، بمجمله وأساسه ، فيما يتصل بالعراق . فقد « كانت آلاف السنين قد مرت على دخول الانسان وادي الرافدين لأول مرة ، وتوالت عليه الثقافات الماقبل التاريخية . . وكانت الزراعة في أثناء تلك الآلاف من السنين هي عماد الحياة(٣٩) » .

نقول هذا وذاك ، دون أن نغفل الخصوصيات النسبية التي تميز الحياة



الحضارة المصرية القديمة تاريخا « لارادة التحدي » . فتتجاوز ، بذلك ، المعطيات الاقتصادية الاجتماعية ودورها « الحاسم ، على هذا الصعيد . فمكسيم رودنسون ، الذي يستشهد بـ « توينبي » ، صاحب تلك النظرية ومطبقها على مصر ، يعلن تفسيره لذلك التاريخ على النحو التالي : « تحد حافز في مصر القديمة ، كانت ظروف مصر سيئة للغاية وكانت هناك مستنقعات في كل مكان والنيل يمتد في كل اتجاه ، ولهذا ظهرت أول حضارة عظيمة في التاريخ، لأن الأمور لم تكن سهلة يسيرة » . (مكسيم رودنسون : الماركسية ودراسة العالم الاسلامي ـ مجلة الطليعة ، القاهرة ، مارس ١٩٧٠ ، ص ٨٥) .

(٣٧) جون ا . ولسن : مصر (ضمن : ما قبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٤) .

(٣٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٩) ثور كلد جاكوبسن : أرض الرافدين (ضمن : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤٩) .

الزراعيــة في وادي النيــل عن تلك في العراق ، أو تجعــل الثانيــة سـابقة عـلى الأولى تاريخياً زمنيـاً ، كمـا كنا قد أتينـا على ذلك فيما قبل .

وكان من طبيعة الامر وخصائصه ان يكون العمل الزراعي نشاطاً جماعياً . اذ كان من شأنه أن يشترط انجاز جهود واسعة شاملة ومنظمة، تستطيع الاحاطة بامكانات السقاية النهرية ، ومن ثم بضبط الفيضانات التي تحدث بانتظـام في النيـل ، وبغير انتظـام في الدجـلة والفرات . وعـلى هـذا الأسـاس الطبيعي الضروري ، نشأت الحاجة القصوى الى إحـداث الري الصناعي المنظـم .

في هـذا المجتمع (المـائي) « تؤلف الملكية العقارية والزراعة أسـاس النظـام الاقتصادي ، وبالتـالي يكون الهدف الاقتصادي هو انتـاج القيـم الاستعمالية ، أي **اعـادة انتـاج الفرد** في اطار نوع من العـلاقات المحـددة بالجماعـة التي ينتمي اليها ويشكل أساسها ضمن هذه العـلاقات :

١) تملك شروط العمـل الطبيعية ، تملك **الارض** باعتبارها أداة العمـل الاصلية ، مختبره ومستودع مواده الخـام ، ولكن تملكهـا ليس بواسطـة العمـل ، بل كشرط أولي له . .

٢) يعني الموقف من الارض باعتبارها ملكاً للفرد العـامل ، أن الانسـان يظهر منـذ البداية كشيء أعظم من التجريد المتضمن في فكرة (الفرد العامل)، وانه يتمتع **بنمط موضوعي من الوجود** من خـلال ملكيته للارض السـابقة عـلى نشاطه والتي لا تظهر كمجرد نتيجة له ، بل كشرطه المسبق ، مثلها مثل جـلده وحواسه التي تنمو ويعـاد انتاجها أيضاً الخ(٤٠) » .

ان الارض ، التي يرويها الدجـلة والفرات والنيل ، تمثل ضمن هـذا السياق ، معطى **مبـاشراً** بالنسبة الى الانسان ، وشرطاً سابقاً على كل شروط وجوده الاجتمـاعي . وبالطبـع ، الحديث يدور هنـا ليس حـول الارض

(٤٠) ك. ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ـ نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

بصفتها أمراً مبهماً ومجرداً من التعيين والتنميط الانساني. انما يدور حول أرض يقيم **عليها** الانسان **ومعها**، مسبقاً وعلى نحو ضمني، نمطاً من العلاقة الاجتماعية الاقتصادية، اي التأنيسية الفاعلة.

وعبر هذه الارض ومن خلالها، يلتقي الانسان بذاته الكلية، اي بالذات الاجتماعية الجماعية، التي هي المشاعات القروية. واذ ذاك تصبح الارض والانسان، في نظر هذا الاخير، كما لو انهما من جسد واحد. هاهنا، تفصح عن نفسها احدى زوايا وعي ذلك الانسان الهامة، وهي أروحته للارض، أي للطبيعة. ذلك أن الارض تعني لديه، هنا، الكون. أو لعله من الادق أن نقول، أن الكون يبرز في نظر هذا الانسان عبر الارض بقواها الخصبة والقاحلة، المحيية والمميتة.

ولا سبيل الى إغفال أن **الماء**، ماء الدجلة والفرات والنيل، يكتسب، في هذا النسق من الوعي الانساني، شخصية الارض. كما تكتسب هذه الاخيرة شخص الماء. ان الكون العضوي (=الانسان) يمثل، هنا امتداداً للكون غير العضوي (= الطبيعة)، بقدر ما تغدو الطبيعة (= الكون اللاعضوي) امتداداً للانسان (= الكون العضوي). ضمن هذه العلاقة المتضايفة يصبح الاثنان وجهين لوجود واحد. واذا كان الامر كذلك، فان القول التالي حول العلاقة بين الانسان والارض، لا يمكن أن يكون دقيقاً: « يكمن الفرق في كون الفرد (المشاعي القروي) جزءاً حياً في حين تكون الارض جزءاً لا حياة فيه من هذه الطبيعة(٤١) ».

بصيغة أخرى نقول، ان انسان المشاعات القروية، في الشرق العربي القديم – ومن ضمنه مابين النهرين ووادي النيل – لم يكن قد حقق بعد خطوة حاسمة على طريق انفصاله عن الطبيعة. نقول هذا، وان كان قد شرع في تحقيق ذلك بأشكال معقدة متداخلة تفصح عنها منتجاته الذهنية، ممثلة بأساطيره وملاحمه وسحره.

ولعلنا نستطيع القول، مع ليفي بريل، وان ببعض التحفظ فيما يتصل

(٤١) حكمت قفلجملي : تطور أشكال الملكية – نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٤٨.

بصيغة التعميم الذي يفتقر الى الخاص والخصوصية النسبية : « ان كل المجتمعات ذات الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على صورة (التوتم الجمعي) (٤٢) » . وقد أطلق ليفي بريل على هذه الوضعية مصطلح « قانون المشاركة » .

تلك « الجماعية » في الوجود الاجتماعي اقتضت نمطاً معيناً من العقلية : يطلق عليه « العقلية السابقة على التفكير المنطقي Prélogique » . أما هذه فهي « ليست مضادة للمنطق ، كما أنها ليست مقيدة بمعايير منطقية . وحين اسميها سابقة على التفكير المنطقي ، فانما اعني فقط أنها لا تلتزم كما يفعل فكرنا بالامتناع عن التناقض . وأنها تخضع فقط لقانون المشاركة(٤٣) » .

هذا وذاك يشيران الى زاوية اخرى مما أتينا على ذكره ، وهو أن المشاعة القروية هي الشرط السابق على كل شروط وجود انسان المجتمع الشرقي (العربي) القديم . اما الزاوية تلك فتكمن في « أن المشاركة بين المجموعة والأرض هي جوهرية لدرجة أن التخلي عن الارض لا يخطر على البال مطلقاً(٤٤) . ذلك ما نلاحظه ، ضمن صيغ وتلونات متعددة ، في التكونات المشاعية القروية في مناطق السودان التي ظلت محافظة بأشكال متعددة على اطارها القبلي ، والأسري احياناً . وقد استطاعت مجموعة من الدراسات القاء ضوء على تلك التكونات ، التي أمكن تقصيها في امتداداتها الحديثة .

ان الدراسات التي قام بها إ . إ . ايفانز بريتشارد حول قبائل النوير ونشرها عام ١٩٤٠ توصل الى الأفكار التالية : ضمن تلك القبائل تنتج « الاسرة . . غالبية ما تحتاج اليه ، كما انها تستهلك غالبية ما تنتجه .

---

(42) Lévy Bruhl lucien : Les fonction Mentales dans les sociétés, Paris 1928, P. 78 .

(٤٣) Ibid : P. 79 .

(٤٤) فيليسيان شالاي : تاريخ الملكية ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١ .

وبالرغم من ذلك فان هنـــاك أعمالا تحتاج إلى التعاون بـين الاقارب والاصدقاء مثـل صيد الحيوانات وصيـد الاسماك ورعي الماشية في فصـل الجفـاف . فاذا احتـاج احد الافراد مثلا أن يحفر قناة في حديقته ، فان أقاربه وأصدقاءه يعاونونه في عمله دون أجر . انه يقـدم لهم الثريد والبيرة فقط(٤٥) » . في هـذا الاطار الاقتصادي الزراعي البـدائي كان « للحظيرة اهمية خاصة عند النوير . فالماشية تنـام فيها أثناء فصـل الامطـار كما أن بعض الشـبان من الاسرة ينـامون فيهـا أيضاً . ويوجـد في وسطها نار موقـدة ليلاً ونهاراً لحمـاية الماشية من البعوض . ومن النـاحية الاجتماعية ، تعتبر الحظـيرة مركزاً للحيـاة الاجتماعية بالقرية(٤٦) » .

تلك التكوينات التي وجـدت في السودان (لدى النوير وغيرهم ، مثـل الازاندي) بوسعنـا أن ندرجهـا في اطار المجتمع المشاعي القروي . مع العـلم أن السلطة المركزية لم تكتسب هنـاك درجة متقدمة من التطور ، بحيث تتمكن من تحقيق احاطـة كافية بتلك التكونات البسيطة . ولعـل سيادة القبليـة بعلاقات قبلية وعشائرية دموية تعبير عن واقع الحال هذا . ولدى قبائل الدنكا في السودان تتعـدد الطواطم ، فتشتمل عـلى حيوانات ونباتات واشياء طبيعية(٤٧) . وهـذا ما سمح لنـا بالقول بأن « الدولة » كسلطة سياسية بوظائف اقتصادية واجتماعية وأيديولوجية (دينية) لم تظهر الا بحدود أولية مشوشة ومتداخلة .

ذلك كلـه يشير الى أن وجود الانهـار المدارية المذكورة آنفاً لم يكن كافياً بحد ذاته لنشوء الزراعـة ، وبالتالي لهيمنة الحياة المستقرة . فلقد انتصبت أمـام اقوام ما بين النهرين ووادي النيـل القـدماء مهمة تركزت في ضرورة تجفيف المستنقعات ، وفي وضـع الفيضانات تحت مراقبة منتظمة دقيقـة . ذلك أنه مـع انجـاز هذه المسألة ، أتيح لتلك الحياة أن تنشأ ، وأن تتحول الى ظاهرة **مهيمنـة ومنتظمـة** .

وبطبيعة الحـال ، كان ذلك كله ممكناً فقط عبر استحداث حـد ضروري

---

(٤٥) علي محمود اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ـ الدراسات الحقلية في المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، ٢٣٦ .

(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٣٥ .

(٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩١ .

من تقسيم العمل البشري الى نسقين ، واحد فكري وآخر عضلي . إذ أن ضخامة العمل واتساعه كانا يفرضان وجود من يخطط وينظم ، ومن ينفذ ويطبق(٤٨). ولكن تقسيم العمل هذا لم يكن يجسد شرخاً عميقاً بين الفكر والتطبيق ، وبين الرأس واليد . ذلك أن قطبي الرحى ، هنا ، لم يكونا سادة عبيد وعبيداً ، كما كان الحال في اليونان الكلاسيكية . لقد تكونا من نبالة عقارية بيروقراطية ، على رأسها الملك الاله ، من طرف ، ومن فلاحين من طرف آخر . (وسوف نتبين في القسم الثالث ـ دلالة ذلك على صعيد « الفكر » الذي تولد عنه وأسهم في تكريسه) .

وقد تبين لنا ان اتساع العمل الزراعي وضخامته لم يكونا يسمحان بنشوء المشاريع الزراعية الخاصة على نطاق كبير . بل كان العمل الجماعي والتملك الجماعي (بما ينطوي عليه من معنى الحيازة على الصعيد الفردي) شرطاً مبدئياً لممارسة الحياة الزراعية على ضفاف دجلة والفرات والنيل . وهذا ، بالضبط ، ما نفتقده في البلدان التي نشأت الزراعة فيها بفعل نشوء وتطور التعدين ، ومع غياب الري الصناعي المنظم .

وقد كتب انجلز ، موضحاً ما سبق ان أوردناه لماركس من أن المفتاح الحقيقي للشرق هو غياب الملكية الخاصة للارض : « ان عدم وجود ملكية الارض هو بالحقيقة مفتاح كل أوضاع الشرق . في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني . ولكن كيف جرى أن الشرقيين لم يصلوا الى ملكية الارض ، حتى في شكلها الاقطاعي ؟ أعتقد أن ذلك مرده بصورة رئيسية الى المناخ مأخوذاً في صلته مع طبيعة التربة ، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الافريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند وبلاد التتر الى الهضبة الآسيوية العليا . الري الصناعي هو أول شرط للزراعة ، وهذا عمل للبلديات أو المقاطعات (الايالات ، الاقاليم) ، أو الحكومة المركزية(٤٩)» .
من هذا الموقع ، يحدد أنجلز وظائف الحكومة « الشرقية » قائلا : « ان الحكومة في الشرق شملت دائماً ثلاثة فروع فقط : المالية (النهب في الداخل) ،

---

(48) Siehe : George Thomson-Die ersten Philosophen, Berlin,1961, S.52.

(49) Marx. Engels : Ueber Religion-Ebenda, S. 100 .

الحرب (النهب في الداخل والخارج) ؛ والاشغال العامة (تأمين تجديد الانتاج(٥٠)) » .

ولئن كنا أبرزنا دور التعدين في تحديد بداية ممارسة الحياة الزراعية في بلدان اخرى ، فاننا ننطلق من المعطيات التالية :

في بلدان الانهار المدارية ، لم تبرز قيمة المعادن الا في مراحل لاحقة من تطورها الزراعي . فلقد اقتضى تطوير العمل الزراعي هنا استحداث اشكال جديدة من العمل ومن وسائله ، ومن المواد الخام ، وكذلك ، **بشكل خاص** ، من التنظيم الاجتماعي والسياسي ، أي نشوء الدولة .

فتقسيم العمل بين الزراعة والصناعات اليدوية البسيطة كان أمراً لا مناص منه في سبيل تحقيق ذلك . وحيث تحقق هذا الامر في حدوده الأولى ، كانت ضرورة أخرى قد نشأت في سياقه ، وهي الحاجة الى مواد خام أكثر قدرة وفعالية على تطوير النشاط الزراعي . وهذا عنى بدوره ، التوجه الى البلدان الأخرى ، التي تتوفر فيها المعادن (علماً أن النحاس كان يستخدم بحدود بسيطة في العراق في أقدم العصور(٥١)) .

وبالطبع ، فان هذا ، بدوره ، أدخل البلدان الاولى مع الاخرى في علاقات وخصومات وحروب ، جلبت معها نتائج هامة ، منها تحويل قسم من الخاسرين الى عبيد يخدمون في المشاعات القروية(٥٢) .

ثم ، ان التجارة كانت تسير مع الحرب والغزو بشكل متواز في سبيل تحقيق الحصول على المواد المعدنية الخام . وقد انطوى ذلك على دلالة مبدئية ، هي أن الحصول على المعادن واقامة الصناعات المعدنية الأولية ، لم يكن يمثل ، بالنسبة ، الى المشاعات القروية في العراق ووادي النيل ، بداية لوجودها **الاجتماعي الاقتصادي** ، بقدر ما كوّن لها قاعدة تقنية اتسمت بمزيد من الديمومة والانتظام والقوة .

ولعله من الواضح أن تلك التطورات الاجتماعية الاقتصادية والتقنية

---

(٥٠) Ebenda.

(٥١) وليام هاولز : ما وراء التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٣٨ .

(٥٢) انظر : حكمت ققلجملي ـ تطور أشكال الملكية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ .

والسياسية قد أخـذت تحقق أبعادها انطلاقا من المرحـلة الوسيطة المشار اليهـا فيما سبق ، أي مرحـلة ما بين التبعثر الاستقلالي والمركزية. ومن هنا يصبح غير مقبول ما أعلنه G. Thomson في الفكر التالية : « في مصر وفي ما بين النهرين تحدد نشوء الدولة من خلال تطورين على صعيد القوى المنتجة ، تصنيع البرونز والسقاية . فالسقاية ما كان لها أن تكون ممكنة بدون أدوات برونزية . وبدون سقاية ما كان وجد اقتصاد زراعي بامكانات كبيرة(٥٣) » .

فالسقاية وتصنيع البرونز – أو استخدام المعادن عموما – لم يمثلا وجهين لوضعيـة واحـدة في بـلاد مابـين النهريـن ووادي النيـل في المراحـل الاولى من تـكون المشاعات القرويـة . ففي هـذه الاخـيرة اكتفي بادوات انتاج بسيطة الفعالية الانتاجية، ضئيلتها . بصيغة أخرى نقول ، اذا كان الانتاج الزراعي في العراق ووادي النيل ممكنا قبل اكتشاف الحديد ، فان ذلك تحقق بفضل استخدام الادوات الانتاجية العظمية (مثل المحراث المصنوع من عظم الفك) والحجـرية (مثـل المنجـل المصنـوع من حجر الكوارتزيت) ، أي قوى الانتاج **الجغرافية الطبيعية**(٥٤) .

من ذلـك كله ، يفصح عن نفسه أمر ذو أهمية منهجية مبدئية بالنسبة إلى تحديد الوجود الاجتماعي الاقتصادي الزراعي في بلاد مابين النهرين ووادي النيل : ان المشاعات القروية، التي نشأت هناك ، انطوت على حدّين جعلا منها ما كانت عليه . الحد **الأول** هو ضرورة العمل الجمـاعي فيها ، وذلك بسبب من أن قوى الانتاج فيها لم تكن قادرة عـلى انجاز فعل يوازي حجم موضوع الانتاج ، اي الطبيعة الجغرافية المعطاة ضمنا ، الا بمواجهة **جماعية** له . وهذا ما تحقق عبر الأداتين النافذتين ، اللتين رسختا وجودهما في النشاط الزراعي لتلك المشاعات منذ البدايات الأولى لوجـودها . نعني بذلك **الري الصناعي** أولاً ، **ونظام الرزنامة ثانياً** .

---

(٥٣) -George Thomson: Die ersten Philosophen.., Ebenda S. 81 .

(٥٤) انظر : حـكمت ثغلجملي – تطور أشـكال الملكية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٦ .

أما الحد الثاني فيكمن في ضرورة هيمنة الملكية الجماعية ، بوجهها الرئيسي المتمثل بحق الحيازة . اذ أنها ، في هذه الحال ، تتطابق مع طبيعة الانتاج الجماعي . والملكية الجماعية ، في هذا السياق ، كانت ملكية أعضاء المشاعة القروية للأرض بصفتهم منضوين تحت اطار هذه المشاعة أولاً وأخيراً . وعلى ذلك ، فمن الحق ان نقول : ان العلاقة بين العمل الجماعي والملكية الجماعية في مابين النهرين ووادي النيل ذات طبيعة طردية وأفق طردي . فحيث يهيمن الأول ، تهيمن الثانية . وحيث يتراجع الأول ويضمر ، تتراجع الثانية وتضمر ، ليحل محلها نمط آخر من الملكية ، هو الملكية الفردية الخاصة .

ذلك ما جعل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في بلدي الانهر المدارية المعنية هنا ، تحقق وتحتضن ، في مراحل تطورها العليا ، نهوضاً ملحوظاً على صعيد التعدين . وقد استلزم هذا النهوض عملاً قاسياً وعلى مدى طويل من السنة الزراعية . فقد عمل المواطنون البابليون ، على سبيل المثال ، « في نظام الري عملاً ضروريا اجتماعيا ، فمثلاً كانت الـ ٤٨ ــ ١٢٠ يوم عمل / شخص في الري سنوياً الذي كانت كل عائلة مجبرة عليه ، كما تبين آخر الابحاث ، ضرورية من أجل العمل العادي : لاقتصاد الري ، وهو ماكان يهم المجتمع بكامله(٥٥) » .

أما في وادي النيل ، حيث كان للحكومة سلطة مركزية أو محلية عظمى بالقياس إلى سلطات المشاعات القروية ، فقد اكتسبت الانتاجية وتائر عليا وذات توقيت منتظم عموماً . حدث ذلك بفعل أسباب متعددة ، منها تلك القدرة المتميزة للحكومة في الحياة الاقتصادية للمجتمع .

ويبرز أمر آخر على هذا الصعيد ، لعله مارس دوراً خاصاً في تطوير الوتائر الانتاجية الاقتصادية في وادي النيل وما بين النهرين (وباقي بلدان الشرق الادنى القديم) . اذ هاهنا كانت المناطق الزراعية الخصبة أعمق انفصالاً عن المناطق الرعوية الخاصة بجوالة الرعاة والبدو(٥٦) .

---

(٥٥) ي. م. دياكونوف : الملامح الاساسية ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٧ .

(٥٦) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ١٣١ .

ولقد حدد موريس غودولييه ماهية اسلوب الانتاج الآسيوي (وكنا فضلنا استخدام مصطلح اسلوب الانتاج المشاعي القروي بدلاً منه) بأنها « بالذات هي الوجود المركب **لمشاعات بدائية** يسود فيها التملك المشترك للأرض ، ومنظمة جزئياً على أساس القرابة ، **ولسلطة دولة** تعبر عن **الوحدة** الفعلية أو الوهمية بين هذه المشاعات ، وتراقب استعمال الموارد الاقتصادية الأساسية ، **وتتملك مباشرة** جزءاً من عمل وانتاج المشاعات التي تسيطر عليها(٥٧) » . والكن غودولييه لم يفصح ، في تحديده التعريفي ذاك ، عن مسألة المواجهة الجماعية لموضوعات النشاط الاقتصادي والاجتماعي ، أي اللحظة الابداعية من العملية الانتاجية المباشرة ، في مجتمع تهيمن بين أعضائه المنتجين المباشرين الملكية الجماعية لقوى انتاجية ذات مستوى منخفض ، ويسمح رغم ذلك بنشوء **فائض انتاجي** . ذلك لأن جماعية الانتاج الاقتصادي كانت **تفصح** عن نفسها بصفتها احدى الغرورات الانتاجية **الطبيعية** لتحقيق استمرار الملكية الجماعية(٥٨) .

وبالطبع ، فان جماعية المواجهة الانتاجية تلك لا تعني نفي الانشطة الفردية على اصعدة بشرية متعددة . بل إنها تعني ، أولاً وضمن السياق المعني هنا ، ان تحقيق الانتاج الاقتصادي الاجتماعي لم يكن ممكناً الا عبر أفراد متميزين نسبياً عن بعضهم بعضا ، وحائزين ، من ثم ، على قدرات وامكانات مختلفة متباينة . وهي تعني ، ثانياً ، الاقرار بوجود ملكيات فردية (وليس خاصة) في أيدي مجموعات مختلفة من الأفراد . ولانقصدهنا بـ « الأفراد » فقط

---

(٥٧) موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الراسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٧٤ .

(٥٨) ان ذلك التعريف لاسلوب الانتاج الاسيوي والنقطة التي راينا انه لم يأخذها بعين الاعتبار ، لا يعنيان ، بحال ، استنفاد ماهية هذا الاسلوب الانتاجي . بل لعلنا نستطيع القول بأن ذلك التعريف سيظهر ، مع النقطة المضافة اليه ، قاصرا ، حالما نعمل على معالجة الوضعية الاقتصادية الاجتماعية في شمال أفريقية (المغرب الاقصى والاوسط والادنى) وفي بلاد الشام . وستعود لهذه المسألة ثانية في موضع لاحق من هذا الكتاب .

أولئك الذين كانوا يتحركون في اطار السلطة المركزية وحوله .

عن ذلك يخبرنا ل . دولابورت ، في نطاق بحثه في التنظيم العقاري، ببلاد مابين النهرين ، ما يلي : « ان ما لدينـا من وثائق تتعلق بشراء الملك مانيش ـ توسو جملة ضياع وعقارات ، دليل قاطع على وجود الملكية الجماعية الى جانب الملكية الفردية .

فقد ورد في احدى هذه الوثائق ذكر لمزرعة تحدها قناتان ، وقبيلة، ومكلف فرد . احدى هذه الاراضي تفوق مساحتها على ١٣٥٠ هكتاراً . والى جانبها أرض أخرى تكاد مساحتها لاتبلغ ٣٦ هكتاراً (٥٩) ». وأما« الارض الموات فكانت نهباً لمن يحتلها أولاً . فإذا استصلحها عادت ملكاً خالصاً له(٦٠)».

بل يمكننا القول ، بكثير من الثقة ، أنه انطلاقاً من الحرية الفردية النسبية التي كان يتمتع بها أفراد المشاعات بصفتهم أفراداً ، فقد كانوا طليقي الحركة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي . ذلك أن التصرف بممتلكاتهم الشخصية الضئيلة ـ دون الأشياء التي يحوزون عليها فقط ـ كان أمراً وارداً بصيغ متعددة ، منها الايجار والمقايضة والتضمين والبيع والرهن.

(٥٩) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥ .

(٦٠) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٧ . وفي ما يتصل بالملكية في سومر ، فقد « ترك فرانكفورت لناصورة عن الاقتصاد السومري وكيف أن كل فرد ينتمي الى أحد المعابد ولكل معبد موظفيه وصياديه وعماله ورعاته وزراعه الخ . والذين كان يطلق عليهم اسم (رجال الاله الفلاني) . وان جزء من أرض المعبد كان يعمل بها الكل للكل وهذه تشكل حوالي ربع الاراضي الموجودة آنذاك وكانت تعرف باسم نيكيننا Nigenna ... أما القسم الثاني من الاراضي وهي التي عرفت باسم كورنند قسمت الى حصص وزعت على الافراد . أما القسم الثالث والمعروفة باسم أورو ـ لال فقد كانت تؤجر مقابل جزء من الغلة تتراوح ما بين ٣ ـ ١ و ٦ ـ ١ » . (سامي سعيد الاحمد : السومريون وتراثهم الحضاري ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٩) .

وقد أشار ل. دولابورت (بلاد ما بين النهرين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٥) الى أنه « كان لمدينة آشور عقارات زراعية واسعة ، تؤجر أو تملك في حالات معينة . ومن حين الى آخر كان النظر يعاد في سندات هذه العقارات » .

والكفالة . وهذا ما حدث في بلاد مابين النهرين ، كما في مصر(٦١) .

تلك المسألة تتصل على نحو وثيق بمفهومي « الملكية » و « الحيازة » ، المسألة ، غير وارد ضمن العلاقات التي هيمنت في المجتمع المشاعي القروي . في حين كانت الحيازة الناظم الرئيسي هناك . وعلى صعيد التحديد الاقتصادي والحقوقي يمكن القول بأن « الملكية .. علاقة بين الناس ، وبالضبط بين المالك وغير المالك ، من وجهة نظر اقتصادية . الملكية هي علاقة بين الناس تقضي بأن المالك (كجزء من طبقة المالكين) يبعد في عملية الانتاج والتوزيع ، بارادته الخاصة ولمصلحته » . أما الحيازة فهي « عبارة عن واقعة مادية محضة ، تعتبر نتيجة فعل مادي . هذا هو المضمون الاقتصادي لمفهوم الحيازة . ورغم أن علم الحقوق ينظر الى هذه الواقعة من ناحية توافقها مع الحقوق ، أو بالعكس ، تناقضها معها ، فان الحيازة بحد ذاتها لا تعتبر علاقة اجتماعية (حقوقية) ، وانما فقط الواقعة المادية ، التي بخصوصها تظهر هذه العلاقات الاجتماعية أو تلك ، بما فيها العلاقات الحقوقية(٦٢) » .

تلك « الحيازة » كانت هي الواقع الاقتصادي المهيمن في دول المشاعات القروية ، التي لم تكن ملكية واحدة منها تشمل كل الاراضي الواقعة في بلدها(٦٣) . و « الحيازة » بصفتيها الاقتصادية والقانونية برزت بسياقين ، واحد **طارىء** يتمثل بالتصرف الفردي ، أي تصرف عضو المشاعة المفرد ، وآخر **ثابت** يتمثل بتصرف المشاعة من حيث هي كل .

وبوسعنا أن نتبين تلك الوضعية فيما كتبه انطون مورتكات حول هذه

---

(٦١) انظر : ل. دولابورت ــ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٣١٣ ــ ٣٣٠ . وكذلك
M.F. Gyles : Pharaonic folicies a. Administration - Chapel Hill, The University of north carolina Press, 1959 P. 84 .
وأحمد صادق سعد : في ضوء النمط الاسيوي للانتاج ــ تاريخ مصر ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٢ .

(٦٢) ي. م. دياكونوف : الملامح الاساسية ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ ــ ١١٨ .

(٦٣) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ١١٧ .

المسألة على صعيد ما بين النهرين ، وان بصيغة غير مدققة اصطلاحياً :
« ففي الوقت الذي كانت فيه طبقة بورجوازية من الحرفيين والأحرار تعيش في المدن كانت اكثرية الفلاحين في الريف تستأجر الاراضي من الاقطاعيين . لقد الف جنود الامبراطورية ، الذين ينتسبون في غالبيتهم الى الساميين الغربيين او عامة الناس ، طبقة خاصة منحت اقطاعيات صغيرة دون أن تصبح ملكاً خالصاً لها(٦٤) » .

★ ★

كانت **الدولة** قد مثلت ، بعد اذ نشأت ، قوة ذات اهمية قصوى بالنسبة الى تطور الانتاج الاقتصادي الاجتماعي في اطار المشاعات القروية . فهي التي وحدت المشاعات القروية المبعثرة تحت اطار سياسي واقتصادي واحد . وقامت ، من ثم ، بضبط ومراقبة النشاطات والموارد الاقتصادية على صعيد المشاعات الموحدة عموماً ، وعلى صعيد المشاعة الواحدة(٦٥) .

وسبق أن أومأنا الى الدور المركب الذي مارسته الدولة في علاقاتها مع المشاعات القروية . فقد كان دوراً اقتصادياً تمثل بالنهب الداخلي والخارجي . أما النهب الداخلي ــ وهذا ما يهمنا هنا ــ فقد تحقق عبر تحصيل الريع والضريبة ، اللذين اندمجا في شخصية واحدة . وهذا ما أوضحه ماركس ، حين تحدث عن علاقة الملاك المباشرين بالدولة

---

(٦٤) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى القديم ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤ .

(٦٥) حول ذلك يكتب موريس غودولييه ، بحق : « من وجهة نظر ديناميكية القوى المنتجة فان ظهور الدولة والمجتمعات الطبقية التي صنفها ماركس وانجلز في(نمط الانتاج الآسيوي)يشهد .. على تقدم هائل للقوى المنتجة . واذا كانت مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين والامبراطوريات ما قبل الكولومبية تنتمي الى (نمط الانتاج الاسيوي) ، فان هذا النمط يتطابق والحالة هذه مع الازمنة التي يتحرر فيها الانسان محليا ولكن بصورة نهائية من اقتصاد احتلال الارض ، ويخترع أشكال انتاج جديدة ، كما يخترع الزراعة وتربية الحيوان والهندسة المعمارية والكتابة والتجارة والعملة والحقوق واديانا جديدة » . (موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الراسمالية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٨) .

مباشرة ضمن أفق أسلوب الانتاج المشاعي القروي(٦٦) . فالدولة تمـارس ، هنـا ، سيادة الحـاكم وسيادة المـالك الاعـلى للمشاعات القروية المتحدة تحت لوائها . فتحصل عـلى الضريبة بصفتهـا الاولى ، وعلى الريع بصفتها الثـانية . ولـكن كلا الريع والضريبة يجري تحصيلهما عـلى أنهما وجهـان لأمر واحد ، هو « حق » تلك الدولة الاقتصـادي إزاء المشاعـات القروية المعنيـة .

أمـا ذلك « الحق » فقـد تمثـل ، في حالات **كثيرة غالبـة** ، عينـاً و**سخرة**(٦٧) . أي أن الاقتصـاد الطبيعي كان المهيمن في الحياة الاقتصادية

---

(٦٦) « اذا لم يـكن الملاك المباشرون يواجهون ملاكا خصوصيين ، بل يواجهون الدولة مباشرة ، كما هي الحال في آسـيا حيث يتمتع المالك في الوقت نفسه بالسيادة ، فان الريع يتطابق مـع الضريبة ، أو لا يـكون هناك من وجود بالاحرى لضريبة تتمايز عن ذلك الشـكل من الريع العقاري » . (ك. ماركس : الرأسـمال ، المجلد ٨ ، ص ١٧١) .

(٦٧) يكتب جيمس هنري برستد في كتابه (انتصار الحضارة ـ تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٩) ، محددا كيفية دفـع الضرائب للدولة المركزية في مصر : « أما الضرائب المستحقة فكان الناس يدفعونها عينا سـواء من الحيوانات أو الحبوب او النبيذ أو العسل أو القماش أو ما شـابه ذلك ، وكانت هذه الضرائب توضع في حظائر وشونات غلال ومخازن ، وهي في مجموعها الخزانة الملكية على مقربة من بعضها في مجموعات من المباني والاحواش » .

كما يكتب ل. دولابورت ، بخصوص الضرائب وأعمال السـخرة في ما بين النهرين (بلاد ما بين النهرين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٦) : « يخضع الملاكون الزراعيـون لضروب شـتى مـن الاتـاوات والضرائب العينيـة ، ولألـوان كثـيرة مـن السـخرة والتـكاليف العامة .. و لهذا ، عندما كان الملك يقطع أحد خلصائه ، أرضا ما ، مكافأة له على ما قام به من جليل الخدمات ، كان العرف يقضي ، أن يحدد في الوقت نفسـه ، مدى الحصانة التي لتلك الاقطاعة الملكية . هـكذا أقطع الملك أداد ـ نيراري ثلاثة من أخصـائـه : كانوني، وآهو ـ لامو ، ومنور ـ كي ـ أبي ، جملة أراض في قرية مانافوبا ، غير مشترط عليهم سوى تقديم عشرة (ايمير) من الحبوب قربانا سنويا للاله آشور وللالهـة باور » .

حـول هذه المسـألة بصورة عامة ، أنظر أيضا : موريس غودولييه ـ الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٧ .

لدولة المشاعات . وقد ترتبت على ذلك نتائج طبعت تلك الحياة بطابع الرتابة والاستقرار الى حد كبير . فكان استعمال النقد ، بحكم ذلك ومن حيث الأساس العام ، قليلا . كما أنه لم يكن للسوق الداخلي وجود فاعل(٦٨) .

وكان ، بسبب ذلك ، أن « ظهر التبادل أول ما ظهر في محيط المشاعات وعند تخومها(٦٩) » . ولكن هذا الوضع كان يجد امامه احتمالين ، واحداً باتجاه تكوين الملكية الخاصة وتفجير الانغلاق الذاتي الاقتصادي، وآخر باتجاه تطور « متباطىء » يفترض دوام اقتطاع الدولة ريعها سخرة وعيناً(٧٠) .

في سياق الاحتمال الاول ، كان النقد والسوق يظهران بمزيد من الوضوح ، ويتحولان الى وضعية فاعلة في التكوين الاقتصادي الاجتماعي لدولة المشاعات القروية ، وفي علاقاتها النسبية مع جاراتها وجيرانها(٧١) . وقد اسهم استعمال الحديد بحجوم وأبعاد أكثر اتساعا وعمقا في تكريس وضبط تلك الوضعية . فكان أن تعمق تقسيم العمل . فانفصلت الصناعة اليدوية عن الزراعة ، وارتدت علاقات القرابة أكثر الى وراء ، مفسحة الطريق أمام العوامل الاقتصادية **المباشرة** لتمارس فعلها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة والخاصة . فعلاقات القرابة ، في المراحل الاولى من المجتمعات المعنية هنا ، وان كانت « لا تعبر عن ضوابط الزواج **فحسب** بل أيضا عن ضوابط

---

(٦٨) أنظر : موريس غودولييه ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩٨ .

(٦٩) موريس غودولييه : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٧٠) انظر : موريس غودولييه ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٩ .

(٧١) يكتب ل. دولابورت حول استخدام النقد في آشور ما يلي : « كان البيع في آشور يتم نقدا ، بالفضة أو الرصاص أو البرونز . فان لم يقبض البائع ثمن السلعة كاملا ، اعطى المشتري سند قبض بالثمن كله ، واخذ منه سند دين بالقيمة الباقية » . (ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٩) .

السكن والملكية والارث ، أي عن مجمل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية(٧٢) » ، فانها ظلت تمارس **وظائفها** الاقتصادية والاجتماعية في الدرجة الاولى،من حيث هي علاقات إثنية .

وما ينبغي الاشارة اليه هو أن التطابق بين الاقتصاد والقرابة في التكونات المشاعية القروية المعنية هنا لا يظهر بصيغة علاقة خارجية مقحمة ، وانما في شكل علاقة داخلية ذاتية . مع الاشارة الى أن العلاقات الاقتصادية لا تتداخل بالعلاقات الجنسية والسياسية والاخلاقية بين الاقرباء . ذلك لأن « وحدة الوظائف لا تستتبع **اختلاطها**(٧٣) » .

ومن هنا ، فان « تفسير تطور المجتمعات البدائية يعني تفسير ظهور وظائف جديدة تتنافى واستمرار البنى الاجتماعية القديمة . وعليه ، فان مشكلة الانتقال الى المجتمعات الطبقية والدولة ترتد الى مشكلة معرفة الشروط التي تكف فيها علاقات القرابة عن **لعب الدور السائد** وعن توحيد جميع وظائف الحياة الاجتماعية(٧٤) » .

---

(٧٢) موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٠ .

(٧٣) موريس غودولييه : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٣ .

(٧٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة . في هذا السياق ، يشير غودولييه الى بعض نتائج الابحاث التي أنجزها ك. ليفي ـ شتراوس على هذا الصعيد.من ذلك التأكيد على « أن تعدد وظائف القرابة .. قد أوجبه في الوقت نفسه البنية العامة للقوى المنتجة ومستوى تطورها الضعيف الذي يفرض تقسيم العمل بين الجنسين وتعاون الافراد من كلا الجنسين لتأمين شروط حياتهم واعادة انتاجها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) . وفي النهاية تكون تلك العلاقات ، كما بين شتراوس « الهيكل السوسيولوجي للفكر (الهمجي) » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٢) .

الفصل الثالث

سورية الطبيعية والمغرب وليبيا

اذا كنا تحدثنا حتى الآن عن علاقات اجتماعية اقتصادية ذات خصائص « مشاعية قروية » ، على النحو الذي مر معنا ، مركزين رؤيتنا ، في ذلك ، على منطقتين كبيرتين من موضوع بحثنا ، وادي النيل وبلاد مابين النهرين ، فاننا نواجه الآن منطقة اخرى من موضوع بحثنا ، لها من الخصائص الجغرافية الطبيعية ما يميزها عن تينك المنطقتين. تلك هي التي تشتمل على سورية الطبيعية (سورية والاردن وفلسطين ولبنان) وعلى بلدان المغرب العربي (الجزائر وتونس ومراكش) ، وليبيا .

هاهنا نواجه وضعية جغرافية طبيعية تتسم بثلاث خصائص . الخصيصة الاولى(٧٥) تنهض على أن السقاية الاصطناعية مارست في الزراعة دوراً اقل اهمية واتساعا وحسما مما هو الحال في منطقتي وادي النيل ومابين النهرين . وقد ترتب على ذلك ، بطبيعة الحال ، أن يكون الانتاج الزراعي الفائض أقل مما هو هناك . بل بصيغة أخرى أكثر عمومية يمكن القول ، ان الحياة الزراعية النهرية في بلاد الشام والمغرب العربي وليبيا لم يكن لها ، تحت تأثير المعطيات الجغرافية الطبيعية المشار

---

(75) Siehe : G. Thomson -Die ersten Philosophen.., Ebenda, S. 81 - 82 .

انظر أيضا نفس المرجع والمعطيات فيما يتصل بالخصيصة الثانية .

اليها ، أن تمارس دوراً حاسماً(٧٦) . ذلك انه كان للامطار الموسمية المنتظمة في غالب الاحيان دور مرموق في الارواء الزراعي . وهذا يقودنا الى الخصيصة الثانية ، التي تتسم بها الوضعية المعنية هنا .

أما هذه الخصيصة فتكمن في أن حجم الانتاج الصناعي اليدوي كان ، بصورة نسبية ، غير ضئيل ، بحيث انه كان قادراً ـ بحدود عامة ضرورية وبالعلاقة مع الارواء الزراعي الموسمي ومع تعاظم الحركة التجارية والرأسمال التجاري ـ على تلبية الاحتياجات الاقتصادية المتنامية للطبقة العليا والفئات العليا النهمة من المجتمع .

ومن هنا تتضح دلالة القول بأن « الفيني أو الفينيقي ، هو الكنعاني لعصر الحديد . والكنعاني هو اسم الفينيقي في العصر البرونزي(٧٧) » .

فمع التجانس في المسألة الاتنية واللغوية بين الكنعانيين في الشام والفينيقيين في شمال أفريقية ، برز تمايز على صعيد التطور الاقتصادي بين الفريقين ، وذلك من الناحيتين التعدينية والتجارية (٧٨) .

---

(٧٦) على سبيل المثال : « لم يتيسر للفلاحة ان يكون لها انتاج ذو بال (لدى فينيقيي المغرب العربي) لأنها كانت مقتصرة على الاراضي الليبية التي فتحتها قرطاج وضواحي مستعمراتها » . (شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٢) .

(٧٧) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦ .

(٧٨) حين نتحدث عن كنعانيي « عصر الحديد » ، أي عن الفينيقيين ، فاننا ، بذلك ، لا نكون قد استكملنا اللوحة العربية القديمة المتمايزة في مناطق سورية ولبنان وفلسطين والاردن في العصور التاريخية المعنية هنا . ذلك لانه وجد في المراحل نفسها أو فيما بينها أيضاً أولئك الذين يندرجون ، خصوصاً ، تحت اسم « الآراميين » و « الآموريين » . فالاموريون تبلورت اتجاهاتهم الاقتصادية الزراعية والسياسية والذهنية الاسطورية خصوصا في مملكة ماري في ما بين النهرين . ولكنهم فيما عدى ذلك ، أي في سورية وبحذاء نهر الفرات

اخيراً ، تقوم الخصيصة الثالثة على نشوء حركة تجارية واسعة النطاق على الصعيدين الداخلي والخارجي ومدعمة بتراكم مضطرد للرأسمال التجاري .

ولكن ليست المدن الشامية فقط هي التي حققت نهوضاً مرموقاً في نطاق التجارة . كانت مدن المغرب العربي وليبيا ، كذلك ، قد نهضت بدور تجاري كبير . بل أن بعض هذه الأخيرة ، مثل قرطاجة ، كانت في طليعة المدن في العالم القديم ، من حيث حجم ونوعية التجارة . وهنا ، يصح ما يقوله جورج تومسون على المدن الشامية ، مثل أوغاريت ، أيضاً على تلك المغربية العربية : إنها حققت « رفاهها بمقياس رفيع جداً بفضل تراكم الرأسمال التجاري(٧٩) » .

لقد جرى التكلم في مدينة اوغاريت على الأقل بسبع لغات . وقد أورد Schaeffer معلومة ذات دلالة كبيرة على الخصب الاقتصادي التجاري في هذه المدينة . فهو يعلن أنه قد اكتشفت بقايا معجم لغوي ثنائي ، يتضمن المعاني التالية لكلمة « يكلف » : « السعر ، سعر عال ، سعر منخفض ، سعر سيء ، سعر ثابت ، سعر جيد ، سعر متصاعد ، سعر محدد ، سعر محلي(٨٠) » .

وشرق نهر الاردن وغربه، فانهم ظلوا أقرب الى حياة الرعاة والبداوة غير المستقرين منهم الى حياة الاستقرار الزراعي في الاودية والملاذات السهلية . اما الآراميون فقد كونوا مجموعة من دويلات المدن في دمشق وحماه وحلب وسمال (زنجزلي) وتل حلف وتدمر . فمثلوا ، بذلك ، أنماطاً من التجمعات البشرية المتمايزة نسبياً على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، بحيث نتبين تأرجحاً بين الاقتصاد الزراعي المطري المستقر واقتصاد البداوة والرعي المتنقل . فهنا وهناك، نواجه صيغاً متداخلة من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، التي تشير ميول واتجاهات منها الى نمط الانتاج المشاعي القروي .

(٧٩) Thomson : Ebenda .

(٨٠) Schaeffer : Cuneiform Texts of Ras schamra - Ugarit (nach : G. Thomson - Ebenda) .

لقــد تطورت التجارة في بلاد الشام والمغرب العربي بوتائر أتاحت لهــا الوصول الى مناطق بعيدة ومتعددة من العــالم . فكان التبادل البضائعي التجــاري قد تحول الى محرك كبير للحيــاة الاقتصادية هناك . وهذا الأمر يصح تعميمه عــلى التجارة الداخلية والخارجية . فالحديث عن تطور ملحوظ للانتــاج البضائعي واستعمــال النقد يبرز بــكثير مــن الثقــة عــلى كــلا الصعيدين ، الداخــلي والخارجي .

بيــد اننــا اذا انتقلنا الى واقــع العلاقات الاجتماعية في وادي النيــل وبلاد ما بين النهرين ، فاننا نواجه بضحالة تطور الانتاج البضــائعي واستعمال النقــد ، خصوصاً على الصعيد الداخلي . واذا ما واجهنا انتــاجاً بضائعياً في هذين القطرين ، فاننا سوف نتبين أنه كان محصوراً في انتاج أدوات الرفاه والمتعــة . طبعــاً ، نقول هــذا بغض النظر عن انتاج المواد الغذائية(٨١) . وبذلك ، يغــدو القول التــالي مقبولاً « وليست التجــارة في هــذه الحالة التعبير عن انتــاج سلعي كامن في المشتركات ، بل عملية تحويل الفائض من الخبرات الذي تحت يد الملك . وهــذا يظهر التــاجر كأنه موظف من موظفي الــدولــة(٨٢) » .

واذا كان الأمر كذلك ، فان البحث عن **الانتــاج الفــائض** في مجتمعي وادي النيــل وما بين النهرين يصبح ذا أفق واضــح : فهذا الانتــاج جرت مبــادلته تلقــاء المعادن وأخشاب البنــاء ومواد أولية أخرى من النوع الذي لم يكن وجوده متوفراً بشكل كاف في داخــل البلاد(٨٣) .

تلك المقــارنة بين ذينك المجتمعين من طرف وبين مجتمعــات بلاد الشام والمغرب العربي وليبيــا من طرف آخر ، تظهر أحــد أوجه التمايز الاقتصادي بينهما . واذا ما أضفناالى ذلك انه في هــذه المجتمعــات الأخيرة كانت الامطار

(٨١) G. Thomson : Ebenda, S. 81 . انظر حول ذلك أيضا ما ابتناه سابقا عن موريس غودولييه : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٨ .

(٨٢) G. Thomson : Ebenda, S. 81 .

(٨٣) M. Godelier : Le mode de production asiatique et les schèmas marxistes (In : C E. R. M. : Sur le mode de production asiatique. Paris-Editions sociales 1969, P. 65) .

المنتظمة والكثيفة نسبياً عاملاً هاماً من عوامل التبلور والتطور الاقتصادي ، وانها ، من ثم ، ظلت بعيدة عن ان تكتسب طابع بلدان مدارية تتطلب القيـام بأعمـال خاصة استثنائية من تنظيم للري وحشد للجهود البشرية الجماعية ، فان السؤال التـالي يغـدو مشروعاً : هل يترتب عـلى ذلك أن ننفي طابـع « اسلوب الانتـاج الاسيوي » أو « المشاعي القروي » عن هذه الوضعية ؟ في طرحنـا لهذا السؤال ، نكون قد وضعنا انفسنا وجهاً لوجه أمام مسألة ذات أهمية منهجية مبدئية في الاطار النظري الذي نحن بصدد البحث فيه .

تلك المسألة تتحدد بتعريف لاسلوب الانتاج المشاعي القروي (الآسـيوي) يتضمن من العناصر ما يجعلها صالحـة لكل **الأشكال والصيغ** ،التي يظهر فيها هـذا الاسلوب في بلدان متعددة . ولقد كنا أتينا ، فيما سبق ، على تعريف لذلك الاسلوب لفودولييه ، وأشرنا الى محدوديته . كما أننا نكاد نعثر في معظم ما كتب حول ذلك الاسلوب الانتـاجي عـلى تعريف له ينطلق من أن شرط الشروط لوجوده كمن في وجود أنهـار مدارية في بـلد ما ، وفي عدم كفـاية نسبة الامطـار التي تهطل فيها(٨٤) .

فاذا ما أخـذنا بذلك الموقف وجعلنـا منه منطلقاً ، فاننا ،حالئذ، سوف نجـد أنفسنا في حـل من دراسة شمال افريقية (الجزائر وتونس والمغرب وليبيـا) وبـلاد الشام . ذلك أننـا لن نجـد هناك ما يدخـل في نطاق أنهار مدارية كبرى ، وما يترتب عليها من استحداث وتطوير انظمة للري الصناعي المنتظم والواسـع .

اذن ، من أين ننطلق ؟ سورية ــ كنال يحدد ذلك الموقف بانطلاقه من ماركس نفسه ، أي من مفهومه الاقتصادي الاجتمـاعي الأساسي للمسألة :

---

(٨٤) يكتب ، مثلا ، يوجين فارغا ، من هذا الموقع ، ما يلي : « ان ماركس ما كان يسحب مفهوم نمط الانتاج الاسـيوي على آسيا بأسرها ، وانما فقط على المناطق التي لا تكفي فيها الهواطل للانتاج الزراعي » . (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الاسيوي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٨٤) . فاذا كان فارغا محقا في الشطر الاول من المسألة ، وهو عدم صحة القيام بسحب مفهوم ذلك النمط على آسيا بأسرها وضمن صيغة واحدة ، فانه في شطرها الثاني لم يصب الحقيقة .

« يجب الا يسجل التعريف لنمط الانتاج الآسيوي الا ما أعطاه ماركس منه في (الاسس) ، وهو الآتي : (هناك مستوى للقوى الانتاجية ما زال منخفضاً غير انه يسمح مع ذلك بتخليص فائض من الانتاج . وعلى هذا الاساس يظهر مجتمع طبقي في اطار اشكال الملكية الارض ما زالت جماعية . وليست السمات الاخرى ـ الأعمال الكبرى ، الري ، الطغيان ـ بجوهرية لهذا التعريف ، ولا تتعلق بنمط الانتاج نفسه ، بل بمجتمعات آسيوية معينة يجري وصفها ـ مصر الفرعونية ، الهند ـ)(٨٥) » .

من ذلك الموقع ،تتاح امكانية النظر الى العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في البلدان المعنية ، في هذه الفترة على انها وجه من أوجه اسلوب الانتاج المشاعي القروي (الآسيوي) المتميزة عن تلك التي جرى الحديث عليها في وادي النيل وما بين النهرين .

لنتفحص هذا الامر بصورة مباشرة ، بحيث تسمح لنا بصياغة أفكارنا حوله على نحو يحدد طبيعة ما أسميناه « وحدة تاريخية » بين البلدان التي نبحث فيها في هذا الفصل .

كان الفينيقيون السوريون والمغربيون (في قرطاج خصوصاً) تجار عبيد من طراز متميز(٨٦) . ونشأت في أوغاريت وقرطاج تجمعات عبيدية من نوعين ، واحد ارتبط بمؤسسات الدولة مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، حيث

---

(٨٥) Suret - Canale : Les premières de classe, P. 14 . ست دراسات في النمط الآسيوي للانتاج ـ دراسة عبد القادر جغلول ، بيروت ١٩٧٩ ، ص٢٠ ـ ٢١) .

(٨٦) G. Thomson : Ebenda, S. 83 نستطيع أن نعلن الافكار التالية بخصوص الوضعية الاقتصادية الانتاجية لدى البربر ، أسلاف الفينيقيين المغربيين . أنه بوسعنا أولا وعموماً الاقرار بوجود أشكال أولية من العلاقات الانتاجية المشاعية القروية بالمعنى المأخوذ به في هذا الاطار من البحث . ويخبرنا شارل اندري جوليان حول ذلك ما يلي (تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٥) : « ولقد حافظت قبائل الرعاة على ملكية الارض الجماعية . ولا بد أن وجدت شيوعية في الميدان الفلاحي تتمثل اما في قسمة ثمرة عمل الجميع بين أفراد المجموعة أو في توزيع الارض بين العائلات بصفة وقتية . ولا نعرف بالضبط الظروف التي تكونت فيها الملكية الخاصة التي يلاحظ وجودها في عهد ملوك البربر» .

انيطت به مهمـات عامة تدور في فلك المشاريع والاعمـال المتصلة ببناء السفن والشوارع والمعابد والقصور الخ . . وقد اشار الى ذلك شارل أنـدري جوليـان ، في معرض حديثه عن الأملاك الافريقية الخاضعة لقرطاج : «وليس من المستبعد أن نعتقد أن الدولة لم تستغل أملاكها بنفسها ، وأن النبلاء كانوا يستغلونها مكانها . وكان الليبيون الذين انتزعت منهم أراضيهم هم الذين يخدمون الارض بطبيعة الحـال بصفتهم عمالاً مسخَّرين أو رقيقا . ولربما شغلوا أجراء يوميين للقيـام ببعض الأعمال(٨٧) » .

أمـا النوع الآخر من التجمعات العبيدية فكان ذا طابع شخصي خاص . وقـد تولدت هذه التجمعـات من مصادر متعددة . منها ما ارتبط بنتائج الحروب ، ومنها ما يمكن أن نطلق عليه « عبودية الدين » . ومنها ما اقترن باختطاف الاطفال ، وأبنـاء الفقراء منهم عـلى نحو خاص(٨٨) .

ونحن وان كنـا أشرنا الى أن الوضعية الاقتصادية الاجتماعية في بلاد الشام والمغرب العربي (مراكش أو المغرب الاقصى ، وتونس أو المغرب الادنى ، والجزائر أو المغرب الاوسط) وليبيـا تتحدد ، بصورة رئيسية عامة ، بصيغة الانتاج المشاعي القروي ، فانه في نفس الوقت ، لا يغيب عن ذهننا الدور الملحوظ الذي مارسته هناك علاقات اجتماعية قامت عـلى ملكية العبيـد . ولـكن العبيد الذين ظهروا عـلى هذا الصعيد غالبا ما كانوا يتحولون الى خدم في المعـابد والبيوت . بيد أن قسماً منهم — وكان أحياناً كبيراً — انيطت به كذلك الاعمال الزراعية وإقامة المعابد والاسـوار ، على النحو الذي أتينا عليه . وهم في هـذا وذاك ، لم يكونوا يشكلون العصب الاساسي في العملية الاقتصادية الانتاجية .

كانت الملكية الزراعية العقارية الجماعية تـكون الشـكل الرئيسي المهيمن للملكية في البلدان المعنية هنا . وما عبر عنه ماركس ، مرة ، بخصوص الجزائر ، نستطيع أن نسحبه ، في صيغته العامة ، على مراكش وتونس

(٨٧) شارل اندري جوليان : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٢ . انظر ايضا ما يكتبه G. Thomson (نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا، ص٨٣)حول ذلك وفيما يتصل باوغاريت .

(٨٨) G. Thomson : Ebenda, S. 83

وليبيا . فقد كتب ما يلي : « بعد الهندفالجزائرهي التي تحتفظ بأهم الآثار للشكل العتيق للملكية العقارية.اذ كانت فيها الملكية القبلية والعائلية غير المنقسمة أوسع أشكال الملكية انتشاراً . وعجزت قرون من السيطرة العربية والتركية ـ ثم الفرنسية بعد ذلك ـ عنأنتحطم التنظيم المعتمد على الدم ، فيما عدى الفترة الاخيرة ومنذ صدور القانون لعام ۱۸۷۳ من الناحية الرسمية(۸۹) » .

ولكن ذلك الشكل من الملكية الزراعية العقارية لم يكن ، بصفته جماعياً قبلياً وعائلياً ، الوحيد والنهائي والنقي ضمن العلاقات القائمة . فلقد جاورته وتداخلت فيه وتشابكت معه علاقات بخصائص أخرى تحددت بكونها طبقية منطوية على الشكل الخاص من الملكية .

ولقد أجمل عبد القادر جغلول بمايلي السمات الرئيسية للعلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة في الجزائر عشية الفتح الفرنسي ، أي ـ حسب ماركس ـ تلك التي هيمنت فيما قبل قروناً طويلة وعجزت عن اجتثاثها الاشكال المختلفة من الفتح الذي تعرضت له الجزائر :

« ۱ ـ علاقات انتاج سلالية (جزئية) مبنية على اشكال اجتماعية لملكية التربة والانتاج الزراعي و/أو الاستحواذ عليها .

« ۲ ـ علاقات انتاج طبقية مبنية على أشكال من الملكية الخاصة للارض (الفحص) ولوسائل الانتاج (الحرف) والمبادلات (التجارة)(۹۰) » .

ان هذا الذي قيل عن الجزائر ، نواجهه ـ في مجمله وسياقه العام ـ في القطبين الآخرين من المغرب ، الأقصى وهو مراكش والادنى وهو تونس . كما نتبينه في ليبيا ، التي ـ كما أخبرنا شارل اندري جوليان ـ انتزعت من سكانها أراضيهم من قبل سادة قرطاج الفينيقيين وعملوا عليها سخرة لصالح هؤلاء . وقد تمثل عمل السخرة هنا بأحد أشكاله الرئيسية ، وهو حيازة

---

(۸۹) K. Marx : Sur les sociètès prècapitalistes-Crem, P. 238 .

(۹۰) عبد القادر جغلول : التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار ـ نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ۲۱ .

الارض من قبل المسخرين والعمل عليها ضمن وحدات جماعية (مشاعات قروية) تذهب عائداتها القصوى للمالكين غير المباشرين ، أي لسلطة الدولة المركزية .

ومن البيّن ان « السخرة » مارست دوراً كبيراً في العملية الانتاجية ليس في البلدان المعنية هنا فحسب . بل انها قامت بذلك الدور، كذلك، في وادي النيل وما بين النهرين . فهي ، هنا وهناك ، مثلت احد وجهي فائض الانتاج الذي استحوذت عليه السلطة المركزية ومن حولها من متنفذين وملاك . أما الوجه الآخر من ذلك الفائض فهو الدفع عيناً . وكما أشرنا في مكان سابق، كان قد كمن في ذينك الوجهين من فائض الانتاج معقد الاشكالية ، تلك التي أحاطت بالعلاقات الاجتماعية ، وخلقت أمامها من العوائق ما جعلها (العلاقات) مصابة بالجمود ، ان لم يكن بالكساح .

ونود أن نعيد الى الاذهان أمراً كنا قد واجهناه على صعيد الوضعية الاجتماعية الطبقية في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين . هذا الامر تمثل بالاقتران الوثيق والواضح كثيراً أو قليلاً بين الضريبة والريع ، اللذين حصلتهما الدولة بصفتها **مالكاً وحاكماً** ، في آن واحد . ولكن في نطاق العلاقات الاجتماعية ، التي نحن في صدد البحث فيها الآن ، نلاحظ ان تحصيل ذينك الريع والضريبة كان يتم عبر حلقات توسطية تجسدت بالاريستوقراطيين التجاريين والعقاريين المكلفين من قبل الاجهزة المركزية بانجاز ذلك ، والذين يمثلون ، في نفس الحين ، ملاكاً خاصين . ولكن بالرغم من وجود حلقات التوسط الكثيرة والمتنوعة تلك بين السلطة المركزية من جهة وبين المنتجين الذين يقدمون الضريبة والريع من جهة اخرى ، فقد ظلت تلك السلطة تجسد شخصية المالك وشخصية الحاكم ، في آن . هذا الوضع المركب والمتناقض نواجهه في كون خزينة الدولة هنا تولدت « من الضرائب والمغارم وريع المحصولات[91] » . ذلك يعني ، ضمناً ، أن وجود العلاقة الثنائية الطبقية بين السلطة المركزية والمنتجين المزارعين كان ذا حدين . الحد الاول يبرز

(٩١) عبد الرحمن بن محمد الجيلاني: تاريخ الجزائر العام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٧٢ .

وجه التناقض بين الملاك **النظريين** الجماعيين للارض من طرف ، والسلطة المركزية ، أي المالكة **الفعلية** للارض من طرف آخر . أما الحد الثاني فيكرس علاقة التجانس بين السلطة المركزية ، المالكة العليا ، من طرف والاريستوقراطيين ، الملاك الادنين ، من طرف آخر .

ان الملكية الفردية الخاصة تمثل هنا،إذن،وجوداً أكثر من استثنائي . وهذا ما جعل من العلاقة الثنائية ، المشار اليها فوق ، أمراً خاضعاً للتحول السريع نسبياً لصالح تشكل ملكية خاصة عبيدية وعقارية (الى جانب الملكية العامة في المشاعات القروية المكتفية ذاتياً ومن خلالها) . أما العناصر التي كمنت وراء ذلك ، فقد تمثلت بالمعطيات الطبيعية الجغرافية التي كانت تسمح بنشوء الاعمال الانتاجية الاقتصادية ضمن لوحة جغرافية **غير ممركزة** ، بل شديدة الاتساع والتعدد . ولعل هذه الوضعية هي التي مثلت دفعاً كبيراً للحركة التجارية المحلية والعالمية . كما مثلت ، بمعنى ما آخر ، حصيلة لهذه الحركة(٩٢) .

وهنا لا بد من الاشارة الى أن دول المدن في سورية ولبنان وفلسطين والمغرب العربي الاقصى والاوسط والادنى وليبيا كانت قد بدأت في التكون كممالك زراعية ، يسيطر عليها الكهنة ، مثلها في ذلك مثل دول المدن في وادي النيل

---

(٩٢) تلك الحركة التجارية وصلت حدودا قياسية في حينه . يكفي للتدليل على ذلك أن نشير الى ما يراه البعض من أن الفينيقيين هم الذين وصلوا الى قارة أمريكا واكتشفوها ضمن نشاطهم التجاري العالمي . (انظر حول ذلك : البير نادر في تقديمه لكتاب محمد معروف الدواليبي - نفس المعطيات المقدمة سابقا) . وقد جاء في مقال نشر في جريدة « الوحدة العربية » ١٩٦٢/١٠/٧ ، أن رحالة اكتشف أحرفا فينيقية في مدينة (بدرادوفافيا) قرب ريوديجانيرو يرجع تاريخها الى ٢٨٠٠ سنة ، وذلك في رسالة منقوشة على الحجارة سجلها « ملاحون قادمون من البحر الابيض المتوسط » .

كما اكتشف بالقرب من ريوديجانيرو رسالة نقشت على الحجر ورد فيها ما يلي : « نحن أبناء أرض كنعان في هذا المكان الذي ساقنا اليه سوء حظنا . فمن المزعج أن تلقي بنا الامواج هنا . ولم يبق لنا رجاء الا في بعل » .

وبلاد ما بين النهرين . ولكن بسبب ان أن السقاية الاصطناعية النهرية لم تحتل أهمية حاسمة في تلك الدول المدينية الاولى ، ومن أن المقومات الموضوعية والذاتية للتجارة كانت هناك أوسع وأشمل ، فان طبقة التجار استطاعت أن توسع نفوذها وتعمقه في الحياة الاقتصادية والسياسية . ومع أن هذه الطبقة لم تستطع يوماً أن تسقط السلطة الملكية في تلك الدول المدينية ، فإنها كانت من القدرة بحيث وجهتها ووظفتها في خدمة مصالحها التجارية(٩٣) .

ولا بد من إضافة عنصر آخر لايضاح الموقف السابق ، المتعلق ، خصوصاً ، بدول المدن في بلاد الشام . هذا العنصر يكمن في الوضعية الجغرافية السياسية لهذه الأخيرة . فنظراً الى أن الدول المذكورة كانت تقع بين وادي النيل وبلاد ما بين النهرين ، أي بين أعظم قوتين اقتصاديتين وسياسيتين في ذلك الحين ، فانها كانت عاجزة عن تحقيق وحدة سياسية بينها بطريقة حربية أو سلمية(٩٤) . ذلك لأن انجاز مثل هذه المهمة كان من شأنه أن يقلص أو أن يزيل امكانات تدخل نينك القوتين في شؤونها . نضيف الى ذلك عاملاً آخر اسهم في عرقلة عملية التوحيد تلك على صعيد الارض اللبنانية خصوصاً هذا العامل ذو شخصية « داخلية » ، تكمن في اختراق الجبال الكثيرة لمعظم مناحي تلك الارض وخلق شيء من المناعة الطبيعية دون عملية التوحيد . وبالمقابل خلق تصور بالاكتفاء الذاتي والاستقلالية الجغرافية لكل دولة مدينية . ولقد كان من نتائج ذلك أن اتسعت حمى المنافسة بين الدول المدينية وخصوصا على صعيد التجارة والعلاقات الخارجية .

بيد أنه علينا الا نحسبن أن تلك الوضعية التجارية المتقدمة كانت هكذا منذ بداية التاريخ الطبقي لبلاد الشام والمغرب العربي . فالتبادل النقدي واتساع الانتاج البضاعي لم يكتسبا وجوداً راسخاً الى حد ضروري في المجتمع هناك ، الا بعد تصاعد الحركة التجارية الداخلية والخارجية . وتولدت حاجات اقتصادية واجتماعية عن ذلك . ففي قرطاج وغيرها من دول المدن

(٩٣) G. Thomson : Ebenda, S. 75 .

(٩٤) أنظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

في البلدان المعنية هنا ، « اعتمدت (التجارة) طويلاً على مبدأ المقايضة البسيط(٩٥) » . وكذا الأمر فيما يتصل بسك النقود(٩٦) .

ويظهر أن الفينيقيين كانوا يحرصون على أن يظلوا في أساس ومركز الحركة التجارية البحرية والبرية ، وعلى أن يجعلوا من المناطق الأخرى التي يفتحونها مراكز للانتاج الزراعي . وهـذا ما حدث بالنسبة الى قرطاج التي لم يتيسر للفلاحة فيها ، كما سـبق وأشرنا الى ذلك على لسان شـارل اندري جوليان ، ان يـكون لها انتاج ذو بال . ذلك لأنها كانت مقتصرة على الاراضي الليبية التي فتحتها قرطاج وضواحي مستعمراتها . ومن هنا ، فان الدولة القرطاجية كانت تعتمد مالياً على مصادر متعـددة ، منها أتاوى الليبيـين(٩٧) .

ولقد ازدهرت دول المدن تلك في بلاد الشام والمغرب العربي بأطرافه الثلاثة في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد ، وذلك بصورة جعلت منها مراكز عالمية اقتصادياً وسياسياً ، وثقافياً بحدود معينة . ويخبرنا شـارل أندري جوليان أنه « في القرنين الثالث والثاني لم تنافس قرطاج في الثروة الا الاسـكندرية وحدها(٩٨) » . وكذا الأمر فيما يتعلق باوغاريت ، وان كانت هذه أسبق في الولادة والازدهار من قرطاج(٩٩) .



---

(٩٥) شارل أندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١ .

(٩٦) نفس المرجع والمعطيات السـابقة .

(٩٧) نفس المرجـع والمعطيات السابقة .

(٩٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٦ .

في اطار الحديث عن الدور الاقتصادي الذي مارسته قرطاج ومارسه الفينيقيون عموما ، نذكر ما قاله ماركس بخصوص هؤلاء الأخيرين (في بـلاد الشـام والمغرب العربي) . فهو يلقي ضوءاً على الحركة التجارية والمالية المتقدمة التي قادوها في مناطق عدة من العالم القديم . إنه شبههم ، في ذلك ، باليهود : « ان الفينيقيين قاموا آنذاك بالدور الذي قام به اليهود في المجتمع الروسي في سنوات ١٨٦٠ » . (انظر : مكسيم رودنسون ـ المشكلة اليهودية عبر التاريخ ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، مايو ١٩٧٠ ، ص ١١٠) .

(٩٩) G. Thomson : Ebenda, S. 81 — 82 .

ان ما سبق أن أتينا عليه ، في سياق الحديث عن بلاد الشام والمغرب بأجنحته الثلاثة وليبيا ، يسمح لنا أن نعود ثانية الى التعريف الذي قدمه Curet Canale لاسلوب « الانتاج الأسيوي » ، لنصل الى نقطة عقدية بالنسبة الى فهم أسلوب الانتاج ، الذي كان مهيمناً في مجتمعات تلك البلدان القديمة : ان هذه المجتمعات عرفت ذلك الاسلوب الانتاجي « المشاعي القروي » بصفته أحد معالمها الاكثر حسماً . نقول ذلك ونعلم انه ، في تلك المجتمعات ، لم يكن للأنهار المدارية الكبرى من وجود . ومن ثم ، فليس من حديث هنا عن أعمال انتاجية كبرى ، وري اصطناعي منظم وضخم ، وتمركز شديد مكثف للسلطة المركزية . كذلك لا نواجه هناك أشكالاً من الاستبداد العنيف والقسري والمرتبط مباشرة بشخصية الملك كحاكم وكإله ، كتلك التي تولدت في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين .

ورغم ذلك ، يظل صحيحاً النظر الى تلك المجتمعات من منظور « اسلوب الانتاج المشاعي القروي » . ان الجوهري الحاسم في هذا السياق هو ما حدده ماركس : وجود مستوى منخفض للقوى الانتاجية كان يسمح ، رغم ذلك ، بتخليص حد معين من فائض الانتاج ، ومن ثم ، وجود مجتمع طبقي في اطار اشكال أولية للملكية الارض ما زالت جماعية .

الفصل الرابع

« العربية السعيدة Arabia Felix »

إن ذلك النهوض الحضاري المديني الطبقي ــ الانتقالي في الشرق المتوسط وفي المغرب الاقصى والاوسط والادنى وليبيا ، كان يحقق تقدمه في مرحلة تاريخية متوازية ، في الحدود العامة ، مع النهوض الحضاري المديني الطبقي ــ الانتقالي في منطقة أخرى من العالم العربي القديم . تلك هي جنوب الجزيرة العربية ، أو العربية السعيدة Arabia Felix ، على حد تعبير المؤرخين اليونان والرومان(١٠٠) .

فلقد قامت في الجنوب العربي (اليمن الحالي بشطريه الجنوبي والشمالي)(١٠١) « قبائل حضرموت وسبأ . . . الى جانب قبائل معين وقتبان الكبرى بانشاء حضارة هائلة . . ، ويرقى ذلك الى تاريخ (سبق أن حصل لي شرف عرضه على مجمعكم في ١٩٥٤ م) يقع في حدود القرن الخامس قبل الميلاد (وليس بأي حال من الاحوال في القرن الثالث عشر أو الثامن(١٠٢)) » .

---

(١٠٠) روم لاندو : تاريخ العرب قبل الاسلام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١٠ .

(١٠١) يشير جواد علي ــ تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٤ ــ الى أن « النصوص العربية الجنوبية (لم تعين) مدلول كلمة (يمنات) والارض التي هي مصداقها . والذي يظهر من كتابة تعود الى أيام الملك (شمر يهرعش) أنه كان يقصد بها منطقة هي أصغر من أرض اليمن الحالية بكثير كما يظهر ذلك من لقبه (ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنات) » .

(١٠٢) جاكلين بيرين : البعثة الفرنسية الاولى للآثار « شبوة » اليمن الديموقراطية ــ مجلة (الثقافة الجديدة ــ اليمن ، يونيو ١٩٧٨ ، ص ٢٩) .

ذلك ما اعلنته جاكلين بيرين ، عضوة البعثة الفرنسية الاولى للآثار الى « شبوة » في اليمن الجنوبي الديموقراطي عام ١٩٧٥ . وما يهمنا هنا هو تحديد المرحلة التاريخية لنهوض وازدهار تلك المنطقة مع بدايات النصف الثاني من الالف الاول قبل الميلاد(١٠٣) ، اي في مرحلة تتطابق تاريخياً مع الحضارة العربية في الشرق المتوسط وفي المغرب الاقصى والاوسط والادنى ، وليبيا .

ولكن التزامن التاريخي بين تينك المرحلتين والتطابق بينهما على صعيد الخصائص التاريخية الإتنية واللغوية ، كانا ينطويان على عنصر من التمايز الذي برز شيئاً فشيئاً في نطاق تكوينيهما الاجتماعي الاقتصادي والذي يندرج تحت اطار الخصوصية النسبية لكل بلد من العالم العربي القديم .

لقد شهدنا ، في معرض بحثنا للبلدان التي اتينا عليها حتى الآن ، اتجاها حاسما لاسلوب الانتاج المشاعي القروي . نقول ذلك حيث نشير ، في نفس الوقت، الى أن هذا الاسلوب الانتاجي بحكم كونه انتقالياً ، فقد كانت الى جانبه أشكال أولى بسيطة ومبعثرة من العبودية . وما نود قوله الآن هو اننا ، هنا

---

(١٠٣) مؤلفوا كتاب G. der Araber : Ebenda, S. 56 . يحددون تاريخ الجنوب العربي ابان تكونه الحضاري الطبقي الانتقالي (المديني) بمراحل نهاية الالف الثاني قبل الميلاد . أنظر كذلك « التاريخ العربي القديم » تاليف مجموعة من الباحثين ، هم دتليف نيلسن وفرتز هومل و ل. رودوكاناكس وادولف جرومان ـ مصر ١٩٥٨ ، ص ٦٥» حيث يعلن فرتز هومل أن تاريخ دويلات الدول اليمنية القديمة يعود الى ما قبل القرن الثاني عشر ق.م . ويبدو أن الجهود ، التي بذلتها البعثة الفرنسية الاثارية المشار اليها فيما سبق ، استطاعت ، بالتوافق مع بعض النتائج التي قام بتحقيقها آخرون على هذا الصعيد ، أن تجلي الموقف . فبينت أن ذلك التاريخ لا يمكن أن يعود الى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد . ومؤلفوا الكتاب الاول المومى اليه فوق يذكرون ، في موضع آخر من كتابهم (S. 16) واقعة لا تتوافق مع تحديدهم لتاريخ الجنوب العربي الحضاري الطبقي ـ الانتقالي (المديني) ، بل تتطابق مع راي البعثة الفرنسية من المسالة . تلك الواقعة هي ان « سد مأرب بني في منتصف الالف الاول قبل الميلاد » .

أيضاً ضمن المنطقة العربية الجنوبية ، نواجه بنية اجتماعية اقتصادية ذات خصائص نوعية تندرج في اطار ذلك الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

وما يلفت النظر أن مجموعة من الكتاب والباحثين العرب ، واليمنيين منهم على نحو خاص ، اخذوا منذ مرحلة الهزيمة أمام اسرائيل عام ١٩٦٧ يبحثون عن أجوبة على الاسئلة التي يثيرها التاريخ العربي اليمني في « اسلوب الانتاج الآسيوي أو الشرقي » العتيد . وهذا يمكن أن يمثل ، في حقيقة الامر ، محاولة أولى جادة ــ وان بقليل أو كثير من التعثر ــ على طريق البحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي القديم عموماً .

فقد كتب سلطان أحمد عمر على هذا الصعيد : « ان الخصائص العامة لاسلوب الانتاج (الآسيوي) أو (الشرقي) هي نفس الخصائص العامة لاسلوب الانتاج الذي ساد مرحلة العبودية القديمة في مجتمع اليمن القديم ، مع بعض الفروقات التي ارتبطت بالشروط الخاصة لتطور المجتمع اليمني(١٠٤) » .

والمؤلف يفصح عن هوية ما أسماء « مجتمع اليمن القديم » في مواضع أخرى من كتابه . فيكتب ، مثلاً : « لقد عرف المجتمع اليمني ثلاث أنظمة اجتماعية مختلفة ، ومر بالتالي عبر ثلاث مراحل تاريخية متصلة هي : مرحلة المشاعية ، القبلية البدائية و « مرحلة العبودية القديمة(١٠٥) » .. أما « مرحلة النظام العبودي القديم (ف) هي تلك المرحلة التي نمت وترسخت فيها الدول اليمنية العبودية القديمة(١٠٦) » .

ولا شك أننا حين ندقق فيما يقدمه لنا الكاتب في كتاب واحد له ، نتبين تناقضاً أو مفارقة تحيط به . تلك المفارقة تكمن في نظر الكاتب

---

(١٠٤) سلطان أحمد عمر : نظرة في تطور المجتمع اليمني ــ بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٦ .

(١٠٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(١٠٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨ .

الى « الخصائص العامة لاسلوب الانتاج الآسيوي » والى خصائص « مرحلة العبودية القديمة في مجتمع اليمن القديم » على أنها تشكل أمراً واحداً . هذا مع العلم أنه (أي الكاتب) يتجاوز تلك المفارقة ضمناً ، حينما يدخل في معالجة المسألة بأوجهها الميدانية .

ولئن بحثنا عن أسباب تلك المفارقة ، التي يمكن ان نواجهها لدى كتاب آخرين ، ماركسيين خصوصاً ، فان واحداً منها لاشك واجدونه في التأثير الذي ما يزال مهيمناً للمخطط الخماسي التاريخي ، الذي جعل منه ستالين ، في حينه ، كلمة الفصل في موقف الماركسية من التطور التاريخي(١٠٧) .

ثم ، لعلنا نجد سبباً آخر للمفارقة المعنية هنا في تعذر القيام باستقصاء ميداني معمق لموضوعة ماركس الشهيرة عن « العبودية المعممة » ، تلك التي تمثل احدى اهم الخصائص لاسلوب الانتاج « الآسيوي » ، أي المشاعي القروي المعني هنا(١٠٨) .

والحقيقة ، ان تلك الموضوعة الماركسية ، التي توصل اليها ماركس في سياق دراسات قام بها على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية

---

(١٠٧) انظر مثلا : حسين قاسم العزيز ـ حول النظام البرلماني في اليمن القديمة (ضمن مجلة : الثقافة الجديدة ـ اليمن ، ديسمبر ١٩٧٤ ، ص ٥٣) : « والمعروف عن المجتمع الافريقي واليماني القديمين أنه كان يسود فيهما أسلوب الانتاج العبودي » .

(١٠٨) لعل ما يكتبه حسين قاسم العزيز ، في سياق تحديده لدور العبيد في المجتمع المعيني اليمني ، يمثل تجسيداً لذلك الالتباس في فهم « العبودية المعممة » . فهو يرى ان هذا المجتمع تألف من عدة أطراف ، منها العبيد . وهؤلاء تولدوا عن طريق النخاسة وايفاء الديون وسبي الحروب ، (وهم) يستخدمون في الفلاحة وفي حراسة القوافل وخدمتها وخدمة المعابد (ومنهم راقصات المعابد) وهم ملك أسيادهم ، وهم العنصر الاساسي في الانتاج اذ كان عملهم يلعب الدور الرئيسي في الانتاج » .(حسين قاسم العزيز : موجز تاريخ العرب والاسلام ـ بيروت ١٩٧١ ، ص ٥٤) .

والسيابسية في الهنـد ، خصوصاً ، تبين ، في محصلتها ، أنها تمثل مفتاح فهم معظم المجتمعات الشرقية القديمة . هاهنا تبرز اليمن – الجنوب العربي – بصفتها أحد نماذج هذه المجتمعات .

★ ★

يكتب رودكاناكس ما يلي ، منطلقاً من نصوص يمنية قديمة :
« أما أفراد الشعب فهم أبناء الله . هكذا نجد الحال عند السبائيين والقتبانيين . فكلمة الشعب تتكون في اعتقادهم من القبيلة التي استطاعت قيادة القبائل الأخرى التي لم تبلغ نضجها السياسي . وهذا الشعب يملك أرضه وأرض الآخرين الذين تحت زعامته . كذلك نجد اسم الشعب هو عبارة عن اسم القبيلة الزعيمة . هكذا في لقب (ملك سبأ) و (سبأ وذو ريدان) و (ملك قتبان) و (معين) وهلم جرا ... (١٠٩) .

هاهنا ، يميز رودكاناكس بين نمطين من القبائل اليمنية ، واحد يتحدد بكونه مهيمناً ، وآخر يتحدد بكونه مهيمناً عليه . والباحث اذ يصل الى هذه المسألة ، فانه يكون قد انطلق من أن التكوين الاجتماعي والسياسي للدويلات اليمنية القديمة ينهض على الوجود القبلي .

والحق ، أن القبيلة كانت تمثل مفتاح الولوج الى ذلك التكوين . وهي تعني ، هنا ، الوضعية الاجتماعية التي اكتسبت حداً متميزاً من الاستقرار الاقتصادي ، ذلك الذي ارسيت دعائمه على أساس التطور الزراعي المرموق آنذاك . فهذا الأخير قاد الى بلورة التكوينات العائلية والعشائرية المبعثرة في صيغة قبلية رئيسية . ولكن ذلك اذ حقق درجة متقدمة من تطوره ، فانه لم ينف طابع القرابة الذي ظل يلفع تلك الصيغة القبلية . ولذا ، فمن التعمل والتعسف في فهم هذه المسألة عبر النصوص التي وصلتنا ، أن نقول مع رودكاناكس : « ويجب الا يتبادر الى أذهاننا أن

---

(١٠٩) التاريخ العربي القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٢٦ .

لفظة (قبيلة) عبارة عن لفظ يدل على جماعة تجمع بينها صلة القرابة والدم . ليست القبيلة هي فروع واغصان من أسر وأجناس ليست هي جدول نسب . فالحالة الاقتصادية السياسية هي التي تقرر وظيفة وعمل الجماعة ، وهذه تسمى أيضاً قبيلة(١١٠) » .

ان اضطراب ذلك الراي ينحدر من الاعتقاد بأن « القرابة الدموية » ، في مثل ذلك المجتمع اليمني ، تتلخص بكونها ذات مدلول قرابي دموي ، ليس إلا . أي ان مدلولها الاقتصادي الاجتماعي العام ، في هذه الحال ، يغض النظر عنه . وهذا يعني أن خطأ حاسماً يفصل بين **الاقتصاد وعلاقات** القرابة الدموية . ومن ثم ، فالإطاحة بالوظائف المتعددة لصالح واحدة منها ضمن تلك العلاقات ، (أي الإنسال الجنسي المباشر) ، يغدو أمراً لا سبيل الى دفعه .

ولقد تعرض موريس غودولييه لهذه المسألة بكثير من الدقة ، في سياق بحثه في المجتمعات البدائية . فانطلق ، في ذلك ، من ك . ليفي شتراوس في كتابه « البنى الأولية للقرابة » . فكتب ما يلي — وقد كنا قدمنا بعضه في سياق الحديث عن وادي النيل وبلاد مابين النهرين — : إن « علاقات القرابة في هذا النمط من المجتمع **تؤدي وظيفتها** بوصفها علاقات انتاج وعلاقات سياسية وتصوراً أيديولوجياً . ان القرابة ههنا بنية تحتية وبنية فوقية **في آن واحد** . . . ان (التطابق) بين الاقتصاد والقرابة لا يتبدى في شكل علاقة خارجية ، وانما في شكل علاقة داخلية ، وهذا من دون أن تختلط العلاقات الاقتصادية بين ذوي القربى بعلاقاتهم السياسية والجنسية الخ . ان **وحدة** الوظائف لا تستتبع **اختلاطها** . كما أن تعدد وظائف القرابة هذا قد أوجبه في الوقت نفسه البنية العامة للقوى المنتجة ومستوى تطورها الضعيف الذي يفرض تقسيم العمل بين الجنسين وتعاون الافراد من كلا الجنسين لتأمين شروط حياتهم واعادة انتاجها(١١١) » .

---

(١١٠) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(١١١) موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الراسمالية — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

ان ما يكتبه موريس غودولييه على صعيد المجتمعات البدائية اللاطبقية ، ذو دلالة عميقة بالنسبة الى فهم العلاقة بين القرابة والحياة الاقتصادية في الدويلات القبلية اليمنية المعنية هنا . فلقد نهض التركيب القبلي لمدينة الدولة اليمنية على منظومة من علاقات القرابةالدموية ضمن القبيلة الواحدة . ان القبيلة المهيمنة على مجموع القبائل المكوّنة لدولة المدينة ، تقوم هي نفسها على جملة من القواعد والاعراف الناظمة ، التي تبلورت ضمن نسق محدد من العلاقات القرابية بين افخاذ (مكوّنات) هذه القبيلة . وكذا الأمر فيما يتصل بالقبائل الصغيرة المنضوية قسراً أو طوعا في اطار دولة المدينة وتحت قيادة تلك القبيلة الكبرى .

وقد ارتدت تلك العلاقات القرابية الى وراء ، بقدر ما كانت عملية الانصهار الاجتماعي تأخذ ابعادها وتوسع أوجهها في نطاق دولة المدينة ، أي بقدر ما كان الاستغلال يتعاظم باتجاه القبائل الصغيرة والافراد الفقراء ضمن القبيلة الكبرى ، في آن واحد .

ولكن هذه العملية ما كان لها أن تتسع ، بصيغ حاسمة ، عمقاً وشمولاً . أما سبب ذلك ، فيكمن في خصائص أسلوب الانتاج المشاعي القروي نفسه السائد في المجتمع المعني . ذلك أن الاكتفاء الاقتصادي الذاتي الذي يحيط بالقبائل الصغيرة المكونة لدولة المدينة ، ونمط الانتاج الاقتصادي الزراعي البسيط ، وطبيعة التبادل الرئيسي القائمة على المقايضة العيانية ، ان كل ذلك ــ مضافاً اليه الطبيعة الجغرافية لليمن المحاطة بصحراء تمثل خزاناً لا ينفذ لهجمات البدو المتصلة والسريعة والمدمرة ــ حال دون زعزعة العلاقات القبلية القرابية ضمن مجموع القبائل ، الصغيرة والكبيرة .

ورغم ذلك ، ظلت علاقات القرابة تلك تمثل ، بمعنى محدد ، شكلاً من أشكال **التنظيم الاجتماعي الاقتصادي** .

وجدير بالاهتمام أننا حينما نتحدث عن المجتمع اليمني القديم ، فانما

نعني به ذلك الذي تكون من مجموعة من الدويلات يرى البعض(١١٢) أن معين تبرز في بدايتها ، وأن الأخرى تظهر في أواخر حكمها . أما بعض آخر فيرى أن تلك الاسبقية التاريخية تحوز عليها سبأ(١١٣) . في حين يعتقد بعض ثالث أن الدول اليمنية القديمة وجدت متعاصرة وليس متعاقبة(١١٤) . ولعله من الراجح والاقرب الى الحقيقة التاريخية أن تلك الدول اليمنية كانت ، بدرجات مختلفة ، متعاصرة . وذلك على الاقل لأن عملية التاثير والتأثر فيما بينها — والتي يحدثنا عنها التاريخ التجاري اليمني باسهاب — تدعنا نأخذ بهذا الراي(١١٥) .



---

(١١٢) حسين قاسم العزيز يمثل هذا الراي في كتابه (موجز تاريخ العرب والاسلام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٧) . أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ — الجزء ١ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ٢٠٧ .

(١١٣) انظر : G. Der Araber : Ebenda, S. 16 .

(١١٤) زكي بركات ومصطفى عبد الرحيم : مساهمة في الحوار العلمي التاريخي حول اسلوب الانتاج في المجتمع اليمني القديم — (مجلة : الثقافة الجديدة، اليمن ابريل ١٩٧٦ ، ص ١٧) .

(١١٥) باحث النقوش اليمنية « بستون » يرى ما يمكن أن يشير الى ذلك : « تاريخ التمدن اليمني القديم ينقسم الى عصرين .. العصر الحميري .. وعصر ما قبل ذلك . والعصر الحميري يحتوي تقريبا على القرنين المتقدمين للاسلام ، وهذا هو عصر الملوك التبابعة وهم حميريون .. وهذا هو سبب تسمية العرب كل ما يتعلق بجنوب الجزيرة قبل الاسلام بحميري . . .

وفي أقدم هذين العصرين ساد السبئيون في نواحي مارب وفي الجوف وفيما بينهما من الواحات . وشرقيا من سبأ كان اتحاد تحت رياسة أوسان اولا .. ثم شرقيا أيضا كانت مملكة حضرموت . أما مملكة معين فهي كما أرى جمعية من تجار واصحاب قوافل ... ثم أن ازدهار معين كمملكة لم يتجاوز القرون الثلاثة الرابع الى الثاني قبل الميلاد ... على الاقل ، ليس لنا نقوش أو وثائق معينة خارج ذلك المدى من الزمان » . (بروفسور بستون :

في تحديدنا للمعطيات التاريخية الجغرافية للجنوب العربي (اليمن) ، لا سبيل الى تجاوز أو تهميش اثنين منها . المعطى الاول يكمن في أن اليمن يفتقر الى وجود انهار كبرى تسمح باستقطاب تجمعات سكانية كبرى ، كما هو الحال في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين . فبدلاً من ذلك ، نجد أن الارض « اليمنية تعتمد على مياه الامطار التي تهطل بغزارة طوال فصل الصيف على الهضبة اليمنية ، غير أن التضاريس شكلت وما زالت تشكل عقبة كأداء في طريق استغلال مياه الامطار الوفيرة ، فوعورة الجبال التي تتوسط اليمن وكثرة انحدارها لا تمكن الماء من الاستقرار ، فينحدر حاملاً معه الاتربة والطمي الى سهول الهضبة الممتدة الى الشرق حتى رمال الربع الخالي ، والممتدة نحو الجنوب حتى البحر العربي ، والممتدة نحو الغرب حتى البحر الاحمر . وكانت السيول الضخمة وما تحمله من اتربة وطمي تشق السهول لتنتهي في البحر أو تبتلعها رمال الربع الخالي(١١٦) » . وقد أوجدت هذه الوضعية حالة خاصة بالنسبة الى جيرانها . فهنا ، حيث « تعاون مناخ مسعف وهطول امطار ملائم على جعله (بلاد العرب السعيد .. عند الرومان ..) ، نهضت الصحراء الوسطى المقفرة خطاً فاصلاً – حجاباً من الرمل مسدلاً بين ثقافتي الشمال والجنوب(١١٧) » .

أما المعطى الثاني فيكمن في الوضعية التجارية المتميزة ، التي كان اليمن حائزاً عليها . فلقد كان واقعاً على الطريق التجاري العالمي ، ذلك الذي أوصل الشرق بالغرب . ومماله دلالة تجارية عالمية مرموقة أن هذا

→

مشاكل النقوش – ضمن « ندوة الحضارة اليمنية » ، مجلة « الحكمة » ، عدن ، ابريل ١٩٧٥ ، ص ٢٨) .

انظر حول ذلك ايضا : أحمد سوسه – العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠٧ – ٢١٩ .

(١١٦) سلطان أحمد عمر : نظرة في تطور المجتمع اليمني – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١ .

(١١٧) روم لاندو : الاسلام والعرب – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١ .

الطريق أطلق عليه اسم « طريق البخور(١١٨) » . ذلك أن البخور ، وبضائع أخرى ثمينة ومكلفة، كانت من المنتجات اليمانية الشهيرة والواسعة النطاق ، والتي كان لها سوق عالمية ضخمة .

بل اننا نستطيع السير خطوة أخرى الى أمام . فنؤكد أن اليمن كان يمثل ، في حينه ، نقطة ذات أهمية عملاقة على صعيد التجارة العالمية . فقد كان طريق البخور « يخترق اقليم العواصم للدول القائمة ببلاد العرب الجنوبية (وهي شبوة عاصمة حضرموت ، وتمنع عاصمة قتبان ، ومأرب عاصمة سبأ ، والجوف عاصمة معين : ط. تيزيني) ، ويعبر أربعة حدود . وكان هذا الوضع من الاسباب التي قد تؤدي الى تعطيل هذا الطريق التجاري في حالة قيام تنافس أو تنازع بين هذه الدول الاربع(١١٩) » .

من موقع ذينك المعطيين ، يمكننا أن نسبر غور المشكلة المطروحة بمزيد من التحديد والتخصيص . فاليمن ، بمقتضى ذلك ، كانت تجد نفسها أمام ضرورة اقتصادية طبيعية لا يمكن تجاوزها . تلك هي ، أولاً ، استحداث أنظمة للري الصناعي تسمح بحصر وخزن مياه الامطار السائبة ، التي تتيح ، بدورها ، تحويل الاراضي الشاسعة الى بؤر خصبة للتجمع البشري المستقر . وهي ، ثانياً ، ايلاء العملية التجارية الخارجية أهمية خاصة مركزة تجعل من الطريق الذي يخترقها باتجاه الشرق والغرب ينبوع اثراء منتظم ومنظم .

---

(١١٨) المؤرخ بليني ، من القرن الاول الميلادي، تحدث عن هذا الطريق باهتمام خاص . فلقد قدم « صورة حية عن طريق البخور بين شبوة وروما ، بعد دفع العشر لآلهة شبوة والاتاوة لملك قتبان لدى المرور بالعاصمة ، ودفع حصة الكهنة الكتبة والحرس والبوابين والخدم . وبعد الدفع طول الطريق ، هنا للماء وهناك للعلف ، وللمحطات ورسوم المرور خلال ٦٥ مرحلة على ظهور الجمال حتى غزة ، تغدو النفقات باهظة ، ويغدو البخور فاحش الثمن في روما » . (جاكلين بيرين : البعثة الفرنسية الاولى ... — نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢) . انظر حول ذلك أيضاً : G. Der Araber - Ebenda, S. 6 — 7 .

(١١٩) التاريخ العربي القديم — نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥ .

من هنا ، نفهم المدلول الاقتصادي الطبيعي الكبير لبناء « سـد مأرب » ، ذلك الذي نظر اليه على أنه من عجائب الدنيا . كما ندرك المغزى التجاري العميق لـ « طريـق البخـور » ، ودوره في تعميـق الانتظام والاسـتقرار الاقتصاديين .

ولا شـك أن عملية الارواء الصناعي كانت تقتضي خلق جهاز مركزي قادر على تنسيقه وتطويره ، وعلى منحه القدرة على الاسـتمرار . ان مثل هـذا الجهاز المركزي ما كان له أن يمثل سـلطة ادارية تقنية فحسب . لقد كان عليه أيضاً أن يكون مجسداً لموقف اقتصادي وسياسي سلطوي ، يستطيع بموجبه اتخاذ القرار وايجاد مقومات وشروط تنفيذه . ان الدولة المركزية تمثل ، هنا ، ضرورة مبدئية لتحقيق الوظائف الثلاث التالية : الاشراف المباشر على الاشـغال العامة المتصلة بالارواء الصناعي وما يتصل به . والتحصيل المالي الداخلي المتمثل بصيغتي الضريبة والريع . وصد الاعداء الخارجيين أو اقتحام مناطقهم الخصبة كثيراً أو قليلاً .

ولقد تبين من محتويات بعض النقوش اليمنية ، التي قامت عدة محاولات لجمعها ضمن مدونة واحدة(١٢٠) ، أنه يوجـد ضمنها قسم خاص بـ « الاعمال الزراعية وتنظيم الري والحجارة التي تحدد الحدود ، وصورا للديوان وتوضع عادة في المعابد (١٢١) » . فلقد كان قسم من تلك النقوش خاصاً بتسجيل الاعمال المتصلة بالري . من طرف آخر ، تبين أن هنالك قوانين تجارية كانت سارية في اليمن ، منها قانون قتبان التجاري . وقد ترجم هذا الاخير بكامله(١٢٢) .

ولقد تسكونت علاقة معقدة بين السلطة المركزية من طرف ، والقبائل المتوسـطة والصغيرة المستقرة زراعياً ، وحرفياً بدرجة ما ، من طرف آخر .

---

(١٢٠) انظر حول ذلك : نصير عبد الله ـ هيكل اللغة اليمنية القديمة (ضمن مجلة ـ الثقافة الجديدة ، عدن ، عدد ٧/١٩٧٦ ، ص ١٧٢ ـ ١٨١) .

(١٢١) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٨١ .

(١٢٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

هذه العلاقة قامت على صيغ اقتصادية وسياسية ودينية ، اسهمت بمجموعها في تكريس استغلال السلطة لتلك القبائل . فلقد كان على هذه الأخيرة أن تقدم لتلك ، ممثلة بزعيمها أو ملكها ، جزءاً كبيراً من حاصلاتها الزراعية المحدودة التنوع .

بيد أن أفراد تلك القبائل ، وخصوصاً الصغيرة منها ، لم يقدموا الى السلطة جزءاً محدداً من انتاجها فقط . فقد كان عليهم أيضاً أن ينفذوا ما تناط بهم من مهمات ، يتركز معظمها في السخرة . وكان هذا يجري بصورة خاصة في الاوقات التي لا ينتجون فيها زراعياً ، اي في أوقات ما بعد الحصاد .

وفي اطار البنية القبلية الزراعية المستقرة ، كانت القبيلة المتوسطة والصغيرة تحقق اكتفاء ذاتياً يسمح لها بالاستمرار بقواها الذاتية الخاصة . فكل ما فيها من وسائل انتاجية يمثل ملكية عامة . واذا ما توزعت أداة الانتاج الرئيسية (الارض) فيما بين أعضائها ، فان ذلك لا يخرج عن حدود حيازتهم لها : ان حق الحيازة — وليس الملكية — يمثل هنا شرط الانتماء الى هذه القبيلة أو تلك المنضوية تحت اطار السلطة (الدولة) المركزية والمكونة لها .

وبطبيعة الحال ، كانت الدولة تلجأ الى تسخير الآلاف من الناس في انجاز الأشغال الكبرى المتصلة بالري . وهؤلاء كانوا يجلبون من أفراد القبائل ، الفقراء خصوصاً ، وفي أوقات ما بعد الحصاد بصورة غالبة . كما جلبوا من العبيد الذين كانت الدولة تحصل عليهم بنتيجة الحروب ، التي كانت تشتعل بينها وبين دولة أخرى ، أو بينها وبين جموع الاعراب الصحراويين ، أو بنتيجة التجارة الخارجية مع مختلف أنحاء المعمورة .

ان العمل الجماعي ذا الطابع القسري يبرز ، هنا ، بمثابته الشكل الرئيسي للمواجهة الضرورية للطبيعة . ولا بد من الاشارة الى أن « قسرية » ذلك الطابع لا تعني هنا « الاقحام » ، بقدر ما تعني التلقائية الضرورية أو المتطابقة مع المعطى الطبيعي المباشر . اذ من خلال ذلك ، أي « عن طريق

الجماعات وعلى يـد الجماعات(١٢٣) » ، امـكن انجاز المهام الانتاجية الكبرى . فضرورة المواجهة الجماعية مثلت وجها أول من مسألة البناء الحضاري الطبقي اليمني . أما الوجه الآخر فقد تمثل في الملكية الجماعية والحيازة الفردية . فالجميع سـواء بسـواء على صعيد الملكية ضمن اطـار القبيلة الواحدة ، تلك التي تشغل ، هنا ، دور المشاعة القروية . بل ان هذا الامر ينسحب كذلك على وحدة اجتماعية أقل اتساعاً ، هي « العائلة(١٢٤) » .

واذا كان لقليل أو كثير من افراد تلك القبيلة (المشاعة القروية) أن يمتلكوا وسائل انتاجية معينة ، فان هـذا لم يـكن يخرج عن نطاق الاسـتعمال المباشـر أولاً ، ودون أن يتعـدى حـدود الادوات الصغيرة ، كالفاس او المنكاش ، ثانياً .

والملكية الجماعية لوسائل الانتاج (الزراعي حصراً) تضمنت وجهاً آخر ، هو حق افراد المجموعة القبلية في الحيازة عـلى وسائل الانتاج التي يعملون بهـا . بل أن ذلك « الحق » كان ، بفعل ضرورته الانتاجيـة الطبيعيـة ، واجبـاً عـلى أولئك الافراد . ان الحيـازة تمثل ، ضمن هـذه الوضعية ، شكلاً من أشكال التلاحم الجماعي « المسلح » لمواجهة الطبيعة بجغرافيتهـا الوعرة . وقـد كانت عملية الحيازة تلك من قبـل الافراد تتم عن طريق زعمـاء القبائل ، وربمـا بموجب تحديدات عامة ملزمة من قبل الحكومـة المركزية . وكذلك عمليـة الحيازة الجمـاعية كانت تتم باشراف الرؤساء المبـاشرين (زعماء القبـائل والعشائر) وغير المبـاشرين في حالات عديدة .

ثم ، هنالك مسألة لهـا أهمية خاصة بالنسبة الى فهـم الوضعيـة الاقتصادية والجغرافية اليمن . وهي مسألة تعرض لهـا رودوكاناكس ،

(١٢٣) رودو كاناكس : التاريخ العربي القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٧ .

(١٢٤) حول ذلك ، يخبرنا الجغرافي اليوناني « سترابون » بأن الحياة العائلية في اليمن القديم كانت قائمة على الاشتراك في الاموال والمتاع . اضافة الى أن الزواج عندهم كان مشتركا . (أنظر : محمـد جميل بيهم ـ المرأة في التاريخ والشرائع ، بيروت ١٩٢١ ، ص ٩٠ ـ ٩١) .

حين كتب انـنـا في ذلك البـلد « السعيد » القديم « نجـد السيف الى جانبه الفـدان . وهمـا حق لكل فرد من أفراد القبيـلة(١٢٥) » .

ف « السيف » يمثل ، هنا ، الاداة العسكرية في أيدي الافراد لمواجهة الاعـداء المتربصين عـلى الاطراف ، أولئك الذين يهتبـلون أقل الفرص لانزال الخراب والإبادة في تلك التجمعـات القبلية اقتصاداً وبشراً . بصيغة أخرى ، السيف ، هنـا ، هو أحـد أوجه العملية الانتاجية ذاتهـا . ومن ثم ، فهو وسيلة **غير مبـاشرة** من وسائل الانتـاج الاقتصادي .

ولا سبيل الى تجاوز الامر التـالي على صعيد تقصي مقومات الحضارة اليمنيـة القديمة . ذلك هو اندفاع اليمنيين الاوائل باتجاه الحصول عـلى المواد الأوليـة من بلدان اخرى، بهدف التمكن من بنـاء وترسيخ السـدود والاقنية، التي تعلقت بهـا الحياة الزراعية المستقرة بصورة مبدئية وثيقة . فكانت فلسطين ، ضمن ذلـك الوضع ، هـدفاً اساسياً ، وان كان بعيداً ومكلفاً الى حـدود كبيرة مرهقة .

لقـد اتجه العرب الجنوبيون ، في المراحـل الاولى من العملية التحضيرية لبلادهم ، صوب فلسطين الكنعانية ، الغنية بالاسمنت ، تلك المـادة البنائية التي لا تضاهى . وكان ذلك في نهاية الالف الثاني وبداية الالف الاول قبل الميـلاد(١٢٦) . فالاسمنت مارس ، هنـا ، دوراً أوليـاً في بناء الحواجز والاقنية المـائية والسدود ، وبشكل خاص سد مأرب ، الذي بني ، كمـا سبق وأشرنا ، في منتصف الالف الاول قبل الميـلاد .

ولقـد وصل الامر في اليمن القـديم الى درجة متميزة من التنظيـم السياسي المؤسسي . إذ أن الاتصـال بين الاعلى والاوسط والادنى تم عن طريق مؤسسات اكسبت طابع الشرعية الحقوقية ضمن اطار الدولة الطبقية العتيدة . وقـد قام رودو كاناكس(١٢٧) بدراسـة النقوش اليمنية المتصلة

---

(١٢٥) التاريخ العربي القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٩ .
(١٢٦) G. der Araber - Ebenda, S. 15 .
(١٢٧) التاريخ العربي القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا .

بالهيكل السياسي ، ووصل الى أن ذلك الهيكل نهض على جملة من المؤسسات: هي المجلس القبلي ، ومجلس الدولة ، والهيئات التشريعية(١٢٨) .

ولا شك أن تلك الحضارة اليمنية وإن لم تعمر طويلاً ، فانها استطاعت أن تحقق انجازاً حضارياً ضخماً ، ذا بنية اقتصادية اجتماعية وسياسية من الاستحالة بمكان أن تفهم خارج أسلوب الانتاج المشاعي القروي .

لقد سقطت تلك الحضارة بفعل نمو بديلها ، ونقيضها في نفس الوقت ، أي الملكية الخاصة . وذلك تحت تأثير جملة من العوامل الاجتماعية والطبيعية ، منها أو في طليعتها تراجع الملكية العامة عبر مجموعة متزايدة بشكل متصل من الاجراءات الحكومية ، التي قادت الى استئثار أفراد القبائل ـ المتزعمة خصوصاً ـ بالملكيات الواسعة من قطع الارض والمرافق العامة .

إن ذلك الذي كان طريق تدمير وتفسيخ المواجهة الجماعية للطبيعة ، جعل من السدود والآبار والاقنية والمرافق المختلفة عرضة لتصدع بطيء عميق . يضاف الى ذلك الحروب الطاحنة ، التي كانت تنشب بين الدول اليمنية نفسها وبينها وبين الاعراب الصحراويين الاشداء ، على وجه الخصوص ، وتعاظم السخرة لصالح الاريستوقراطية القبلية على نحو أسهم كثيراً في ارهاق القوى البشرية المنتجة ، وكذلك الاهمال المضطرد لتنظيم الري الجماعي من قبل الحكومات المتعاقبة ، ذلك الاهمال الذي قضى على البقية الباقية(١٢٩) .

---

(١٢٨) انظر حول ذلك تعليقين كتب الاول منهما هادي العلوي (مجلة الثقافة الجديدة ، اليمن ، نوفمبر ١٩٧٤) ، وكتب ثانيهما حسين قاسم العزيز (مجلة : الثقافة الجديدة ، اليمن ، ديسمبر ١٩٧٤) .

(١٢٩) انتبه ماركس الى الدور التدميري الذي مارسته حكومات يمنية في القضاء على الحضارة اليمنية . فأشار الى « أن مناطق شاسعة من مصر واليمن وفارس وهندوستان ، كانت مزدهرة فيما سلف ، قد تحولت الى صحارى نتيجة اهمال الحكومات ووظيفتها في تنظيم الري الجماعي » (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الآسيوي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٤) .

أمـا المرحلة الزمنية التي تمت فيها تلك العملية ، فقد استغرقت عدة قرون تمتد ، تقريباً ، من القرن الأول الميلادي وحتى القرن السادس . وفي أثناء ذلك ، كان سد المأرب الكبير قد تصدع . فتركت الجموع الكثيرة من القرويين المشاعيين قراها ، تبحث عن منتجعات جديدة . ولعل انهيار هذا السد كان السبب المباشر لما حدث من هجرات قبائل يمنية الى سورية والعراق وتفرقهم في أطراف خصبة من شبه الجزيرة ، بحيث أن ذلك أدى الى نشوء دولتي التخوم الشهيرتين ، الغساسنة والمناذرة في سورية والعراق(١٣٠) . أما هذا الامر بذاته فيظهر الاهمية الاقتصادية الاروائية العظمى التي انطوى عليها سد مأرب . وحين اندلع الغزو الحبشي لليمن في عام ٥٢٥ ، فانه كان يمثل حصاد تلك الاوضاع المتردية فيها ، وصفحة مشروعة مكرسة في مرحلة احتضار الحضارة اليمنية المدينية .



---

(١٣٠) انظر : أحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١٥ .

الفصل الخامس

شمال الجزيرة واللوحة المشاعية القروية غير الموحدة

كانت الجزيرة العربية من التنوع في الوضعيات الجغرافية بحيث يجد الباحث ، من طرف مقابل ، تنوعاً في الاشكال والصيغ الاقتصادية الاجتماعية والسياسية . فاذا كان الجنوب العربي قد اختط طريقه الاقتصادي على أساس من جغرافيته الزاخرة — في الهضبة اليمنية منه خصوصاً — بالامطار الصيفية الغزيرة ومن ضرورة ضبطها وتقنينها اصطناعياً ، فان الشمال العربي كان عليه أن يسلك مساراً آخر متميزاً .

اتسم الشمال العربي في الجزيرة العربية — باستثناء بعض الواحات — بضحالة أمطاره وندرتها . فكانت تلك الواحات هدفاً يرنو اليه الاعراب، ويعملون على الاستقرار فيها ، وهم الفاقدون لامكانات استمرار الحياة في مناطقهم الصحراوية العجفاء . في دائرة هذه الواحات، التي ظهرت لساكنيها بأنها «أعطيات الآلهة » ، مارس ساكنوها حياتهم الاقتصادية المعيشية من ثلاثة مصادر رئيسية ذات حيوية كبرى بالنسبة اليهم . تلك هي : النخيل (التمور) ، والحيوانات المنزلية (بما تقدمه من منتجات غذائية وخدمات التنقل)، والتجارة .

وكانت تلك الوضعية من الاستقرار الاقتصادي النسبي مهددة على الدوام من قبل حشود الاعراب المتربصين على أطراف الواحات الآهلة بالسكان والتي لم تكن توفر الاخضر واليابس فيها حين تجتاحها . وكان ذلك يحدث خصوصاً في حالات القحط التي تلم بهم .

في النهاية الشمالية لـ « شارع البخور » الشهير ، وجدت مجموعة بشرية مستقرها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . وهي تلك التي عرفت بالانباط .

وقـد كون هؤلاء تجمعاً من القبائل المستقرة ونصف المستقرة ، وذلك على نحو تمركزوا فيه في البتراء وحولها (ضمن المملكة الاردنية الحالية) .

وبطبيعة الحال ، كانت تلك الوضعية الجغرافية الطبيعية تفرض نفسها على أشـكال الحياة الاقتصادية ، التي وجـد الانباط انفسهم أمام ضرورة بلورتها وتطويرها. فكانت التجارة الخارجية البرية والنهربة ـ الى جانب الانتاج الحيواني والتمور ـ أحد تلك الأشـكال ، التي برهنت على أهميتها وخطورتها في حياتهم .

ولعل جانباً آخر أسهم في تثبيت وبلورة اللوحة الاقتصادية التي حددت حياة الانباط . ذلك هو ممارسـة بعض الحرف والصناعات التحويلية . فلقد عرفوا كيف يستغلون المناجم النحاسية والحديدية في منطقة « أدوم » باتجاه تصنيع المواد التي وظفت في خدمة تلك اللوحة المشار اليها ، . .

ولكن ذلك وان كان من شـأنه توسـيع الدائرة المعاشية الاقتصادية في حياة الانباط ، الا انه اكتسب مدلوله الاقتصادي ، في السياق المعني هنا ، عبر ادخاله في الحركة التجارية التي انخرط فيها الانباط ومارسوها بمستويات ملحوظة . فمنهم « انتقلت المصنوعات النحاسـية والحديدية المصنوعة في بلاد اليونان أو الشام أو في البتراء الى اليمن . وكانوا يستخرجون (الاسـفلت) من سواحل البحر الميت الشرقية، فيحملونه الى مصر لبيعه الى المصريين الذين كانوا يشترونه لاستعماله في التحنيط (١٣١) » .

كان لا بد للانباط اذن ـ والحال على ذلك النحو ـ من أن يولوا الحركة التجارية اهمية قصوى ، بدءاً بتخصيص أموال كبيرة كمرتبات لحماة الطرق التجارية وانتهاءاً بافتتاح محطات واسـتراحات على تلك الطرق . وهـذا ما جعل من التجارة عصب الحياة الاقتصادية النبطية .

---

(١٣١) أحمـد سوسه : العرب واليهود في التاريخ ـ نفس المعطيات السـابقـة ، ص ١٦٣ . حول ذلك انظر ايضا : أمينة بيطار ـ تاريخ العرب في العصر الجاهلي ـ اهلية جامعية ، دمشق ١٩٧٧ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

ولقد اسهم ذلك ، بصورة متصلة وعميقة ، في الحد من الجذور القبلية التقليدية وفي تقليمها ، ومن ثم في تأصيل التمايز الاجتماعي والطبقي . كان الاتحاد القبلي يفقد شيئاً فشيئاً من خصائصه الاثنية الدموية — دون أن يكون قد حقق خطوة كبرى على هذا الطريق — ، مكتسباً بدلا من ذلك اشكالا اولية من التمايز والتناقض ضمن مجموعتين كبيرتين ، الاغنياء والمفقرين .

ولعله جدير بالنظر ما جاء في نقش نبطي في مدينة الحجر « مدائن صالح » مرسوم على قبر ، ويعود تاريخه الى ما قبل الميلاد . اما ترجمته فهي النص التالي : « هذا القبر الذي بنته (كمكم بنت وائلة ، بنت حرم ؛ وكليبة) ابنتها لنفسهما وذريتهما ، في شهر (طيبه) من السنة التاسعة للحارث ملك النبطيين محب شعبه ...(١٣٢) » .

في هذا النص نتبين الاهمية المبدئية للوضعية التي شغلتها المرأة . اذ وفق ذلك نواجه مظاهر من عهد الأمومة الذي مر بـه الانباط بمقتضياته ودلالاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . اذ اننا نستطيع فهم ذلك بصورة أدق حينما نضعه في سياقه من وضعية التملك التي احاطت بالفلاحين آنذاك ، تلك التي سنتعرض لها بعد قليل . هاهنا **تلتحم** الوظيفة الاقتصادية بالوظيفة الاجتماعية — العائلية (الدموية) ، ليتولد عن ذلك وضع اقتصادي اجتماعي بمقدور موضوعة « اسلوب الانتاج المشاعي القروي » أن تضع نقاطه على حروفه .

بيد أننا الآن نستدرك فنقول انه في شمال الجزيرة العربية نشأت اريستوقراطية قبلية بامتيازات اجتماعية واقتصادية وسياسية متعاظمة شيئاً فشيئاً ، فاتحة بذلك الطريق أمام نشوء صيغة من التنظيم السياسي ، الذي اكتسب شخصية دولة اريستوقراطية قبلية . وكان ذلك يجد تعبيره في مجموعة من التكوينات السياسية ، منها النبطية والتدمرية والكندية والغسانية واللخمية .

---

(١٣٢) جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام — ج١ ، ص ٦٥ .

وجدير بالانتباه ذلك الواقع الذي مثل ناظماً عاماً مشتركاً بين تلك التكوينات ، وهو انطلاقها من الاعمدة الاقتصادية الثلاثة ،الواحات بنخيلها الخصب ، والحيوانات الداجنة (الأهلية) ، والتجارة . واذا كانت هذه التكوينات مشتركة فيما بينها بذلك الواقع الاقتصادي العام (وقد ظهر اننا نرى في التكوين النبطي انموذجاً لها) ، فانه من الراجح انها ظلت تشير الى وجود حدود من الاختلاف النسبي في درجة تطورها . ولعل أحد العوامل الرئيسية الكامنة وراء غياب الوضوح في هذه المسألة أن مصادر البحث في تلك التكوينات (من نقوش وآثار) ما زال قسم منها يعوزه التوسيع أو التدقيق والتعميق .

ولا سبيل الى تجاوز وجه آخر من المسألة المعنية ، وهو أن تزامن تلك التكوينات القبلية ـ الطبقية مع وجود وسيادة دولتين عظميين ، في حينه ، البيزنطية والفارسية ، كان من العوامل التي اسهمت بكثير أو قليل من الفاعلية في بلورة وتأجيج التمايز القبلي ـ الطبقي الداخلي بين الاريستوقراطيين الاثرياء والمفقرين ضمنها . وقد برز ذلك خصوصا على صعيد دولتي الغسانيين واللخميين ،وربما ايضا على صعيد الدويلة النبطية(١٣٣)، والاخرى التدمرية(١٣٤) .

---

(١٣٣) يعلمنا سترابو « أنه بلغ من شدة ميلهم (الانباط) للحصول على الممتلكات انهم كانوا يفرضون الغرامات علناً على كل من ينقص ممتلكاته كما كانوا يمنحون مراتب الشرف لكل من يزيد فيها » . (امينة بيطار : تاريخ العرب في العصرالجاهلي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٧) .

(١٣٤) يكتب عدنان البني متعرضا للحركة التجارية (العالمية) ،التي مارسهاالتدمريون بما رافقها من تاثير عميق مارسته مجموعة من الدول آنذاك ، كما مارسوه هم على هذه : « لقد انساح التدمريون في الدنيا كتجار ومتعهدين وحرفيين واصحاب وكالات ، أو كجاليات . وكانت اعداد كبيرة منهم من العسكريين جنودا وضباطا ، أفرادا وجماعات ، يعملون خاصة في القوات التدمرية . لقد كانت تدمر تزود الفرق العسكرية المساعدة المختلطة في الجيش

أما موقع العبيد في التكوينات القبلية ـ الطبقية العربية الشمالية تلك ، فقد كان غير ذي أهمية ملحوظة على صعيد العمل الانتاجي . فالعبيد هناك تحدروا بصورة خاصة من أفريقية الشرقية ، وذلك بفعل التجارة الخارجية المتنامية . أما ضمن القبائل المندرجة في اطار التكوين القبلي ـ الطبقي ، فلم يكن تولدهم ممكناً الا في حدود بسيطة. ذلك لأنهم ـ في حال غزو قبيلتهم من قبل قبيلة أخرى ـ كانوا يفتدون من قبل قبائلهم ، بحيث يعودون أحراراً من جديد .

وقد كان العبيد الافريقيون يرغمون على العمل في بيوتات ملاكهم ، بحيث انيطت بهم الاشغال الجسدية الصعبة . وكانوا ، في هذا الامر ، « متساوين » الى حد كبير مع أفراد القبائل عموماً ، والنساء منهم بصورة خاصة . هذا بالرغم من أن الاخيرات (النساء) كن يمتلكن حقوقاً اجتماعية متميزة ، وذلك بحكم وجود مظاهر من عهد الامومة ، كما أشرنا سابقاً .

ومع ذلك ، ظل الفلاحون ضمن التكوين (الدولة) القبلي ـ الطبقي يمثلون قوة اجتماعية أساسية على صعيد الانتاج المادي . نقول ذلك ، دون اغفال أن تلك القوة كانت ذات ألوان أعرابية (بدوية) وقبلية وعائلية ورعوية .

يضاف الى ذلك أن اولئك الفلاحين لم يكن لهم أن يكونوا مستقرين الا بحدود وبدرجات متواترة بين القوة والضعف . أما السبب في ذلك فقد كمن في وجود احتمالات دائمة للاغارة عليهم من قبل الاعراب المحيطين بهم ، في غالب

الروماني بالرماة التدمريين الشهيرين .. » . (عدنان البني : التدمريون في الدنيا الرحيبة خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين ـ مجلة « دراسات تاريخية » ، حزيران ١٩٨٠ ، ص ٢٨) . ويتابع الباحث قائلا : « الذكريات السورية في روما كثيرة وقد كان السوريون مشتبكين في الادارة الرومانية من القمة الى القاعدة ، أباطرة وقوادا وفلاسفة وتجارا وجنودا . حتى قال الشاعر الهجاء جوفنال الذي مات عام ١٤٠م ، قولته الشهيرة : (ان نهر العاصي صار يصب مياهه منذ وقت طويل في نهر التيبر حاملا معه لغته وتقاليده » . (ص ٤٠ من نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

الأحيان ، احاطة السوار بالمعصم . وهذا ما جعل الفلاحين (الحضر) يعقدون اتفاقيات تنظم علاقات جوارهم مـــع البدو الرعاة ، يقدمون لهم بموجبها قسما من انتاجهم الزراعي وصل الى حــدود نصفه ، على أن يتكفل هؤلاء (البدو) بتقديم المساعدة اللازمة لحماية أولئك من غارات الاعراب وغيرهم(١٣٥) .

وإذ كان الفلاحون ينتمون الى قبائل معينة على أرض **ضحلة الانتاجية** في الحالات الاعم والاغلب ، واذ كانوا ــ أيضا في الحالات الاعم والأغلب ــ مهددين في عقر دارهم من قبل الاعراب البدو وقبائل أخرى ، وأخيرا اذ كانوا خاضعين بصورة أو بأخرى لزعامات قبلية محلية أو مركزية عامة ، فان شكل ملــكية الارض تبلور عندهم على أساس جماعي تضامني : ما يملكه الواحد ، يملكه الآخرون . وما يملكه الآخرون ، يملكه الواحد (١٣٦) .

ولقد كان على الفلاحين ان يقدموا لزعمائهم قسما من منتجاتهم اكتسب طبيعة الضريبة والريع ، في آن واحد . ان الزعيم الذي بيده وبيد مساعديه حق توزيع الارض على الفلاحين، يبرز بصفته المالك النظري والرئيس الاعلى . ومن هذا الموقع ، تتضح وظائفه في تنظيم تقسيم الارض بين أفراد قبيلته اتصاف الفلاحين ، وفي فض نزاعاتهم ، وفي تنظيم الدفاع الذاتي والهجوم على الخصوم .

واذا كان لنا أن نرى في تلك الصورة وجها من أوجه الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي ، فاننا نجــد لزاماً علينا التأكيد على أن تلك الاخيرة لم تكن

---

(١٣٥) انظر حول تلك المسائل « العربية الشمالية » :
G. der Araber-Ebenda, S. 26 - 56 .

(١٣٦) يخبرنا ديودوروس « عنهم أن معظم بلادهم قفرة قليلة الماء ، لذلك عاش سكانها عيشة اعرابية على الغزو ، وعلى التحرش بحدود جيرانهم .. اما هم فلهم آبار مخفية وكهاريس أغلقت فتحاتها ، فلا يعلم احد من الناس ســواهم أين هي؟ يشربون منها متى شاؤوا .. وقد ذكر عنهم أنهم كانوا يجمعون المطر ويخزنونه في الصهاريج التي لا يعرف مواقعها احد غيرهم . وأنهم كانوا لا يذيقون ماشيتهم الماء الا مرة واحــدة كل ثلاثة أيام حتى تعتاد تحمل عطش البادية وقلة مائها . وكانوا قبل الاستقرار يكرهون الزراعة ويزدرونها كما كانوا يزدرون السـكن في بيوت مستقرة » . (امينة بيطار : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧) .

تقية وذات بعد واحد حاسم . فبالاضافة الى أن التكوينات الفلاحية المعنية هنا قامت ، ضمن ما قامت عليه من الاركان الاساسية ، على علاقات قبلية اتنية ــ قرابية عرقلت الى حد ملحوظ عملية اتساع وتطور الاستغلال الطبقي ضمن حدود المشاعة القروية ــ القبلية ، فانه لا بد من ذكر المعطى التالي : ان التكوينات المذكورة غالباً ما كانت فاقدة لعنصر الديمومة والاستمرارية والاستقرارية الاقتصادية والسياسية ، وذلك بفعل الوضعية الحربية شبه الدائمة والمهيمنة فيما بين القبائل وبفعل ضعف الانتاجية الزراعية . ومن ثم ، فالوظيفة الاقتصادية كانت ، بدرجة كبيرة ، متشابكة بالوظيفة القرابية ضمن تلك التكوينات . ناهيك عن أن الاشكال الاقتصادية الطبيعة (البدوية) كانت ، في حالات عديدة ، تفرض نفسها اقتصاديا وعسكريا (غزويا) على تلك الاخيرة .

ان ذلك كله نستطيع أن نرى فيه ، مجتمعاً ، العامل الذي كمن وراء اللوحة المشوشة المضطربة والمعقدة ،أو ربما الغنية المتعددة الألوان لاسلوب الانتاج المشاعي القروي(١٣٧) .



---

(١٣٧) من أوجه تعقيد هذه اللوحة غياب أو ضمور الحدود والتخوم بين الموقف الاسطوري الديني لدى الاريستوقراطية القبلية وبين مثيله لدى الفلاحين المشاعيين والعبيد . ومع الاشارة الى أن هذه الوضعية تمثل احدى خصائص الايديولوجيا الاسطورية في المجتمعات العربية المشاعية القروية القديمة ، فاننا نلاحظ أنها تبرز هنا ، عند الانباط ، بصورة متميزة تمثل الحياة المشاعية القروية . هذا ما نتبينه في الطقوس والاحتفالات الدينية التي كان ملوك وآلهة هؤلاء يقومون بها .

فحسب رواية لسترابو ، كان الحاضرون في وليمة ملكية هناك « يأكلون على موائد مشتركة بشكل جماعات تتألف من ثلاثة عشر شخصا ويقوم على خدمة كل جماعة مغنيتان » . (أمينة البيطار : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٢٩) .

هكذا اذن ، نكون قد واجهنا مركبا من العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في الجزيرة العربية بجنوبها وشمالها وشرقها وغربها ، وعلى صعيد حضرها وبدوها وأعرابها . فهو مركب يشتمل على ملامح رئيسية من اسلوب الانتاج المشاعي القروي ، وعلى أبعاد غير نهائية من العلاقات الفلاحية التجارية ذات التوجه الاريستوقراطي القبلي الفروسي ، وربما كذلك ذات الآفاق الاقطاعية . كما ينطوي على أشكال كبرى من الاقتصاد الرعوي ذات التوجه الحضري الزراعي . وكنا ، من قبل ، قد واجهنا في مصر وما بين النهرين اسلوباً مهيمناً ومتميزاً من الانتاج المشاعي القروي . وفي نفس الوقت وبعده، برزت في بلاد الشام والمغرب العربي (الجزائر وتونس ومراكش) وليبيا أشكال أولى من الحياة الاقتصادية القائمة على الملكية الزراعية الخاصة والمندرجة في اطار اسلوب الانتاج المشاعي القروي ، وعلى التجارة البحرية والبرية الواسعة والمنفتحة على العالم . أما ذلك فقد تم بقيادة سادة التجار والعبيد ، الذين كانوا ، في الحين نفسه ، ملاك الارض النظريين ، تلك الارض التي وزعت فيما بين الفلاحين بصفتهم حائزين عليها . مع الاشارة ، أخيراً ، الى أن أولئك العبيد مارسوا دورهم بالدرجة الاولى كموضوع للتجارة ، وليس كقوة انتاجية اقتصادية مباشرة .

القسم الثالث

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى



الفصل الأول

الفكر الذي نبحث عنه ونستكشف تخومه

لم يكن فيما قدمناه ، في القسم الاول والقسم الثاني من هذا الكتاب ، إلا مدخلاً تاريخياً منهجياً لما أطلقنا عليه ارهاصات (بواكير) الفكر العربي وآفاقه الاولى أولاً . كما لم يكن ، من طرف ثان ، الا تحديداً للحاضنة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية لتلك الارهاصات .

ونحن اذ انجزنا تلك المهمة بشقيها المشار اليهما على النحو المتاح ، فاننا الآن نتجه صوب القضية الخاصة التي نضعها نصب أعيننا هنا ، في هذا الكتاب . ولكن ما ينبغي الاشارة اليه والتشديد عليه ، في هذا السياق ، هو أن الامرين المشار اليهما يشكلان وحدة عميقة ، بحيث يمكن القول بأنهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة .

تلك الوضعية يمكن تقصيها والامساك بحلقاتها الاساسية حالما نتبين طبيعة العلاقة بين ذينك الوجهين . فهذه تتسم بكونها مباشرة ، غير متوسّطة . ذلك أن « الفكر » العربي الذي نجعل منه هنا موضوعاً للبحث ، أو بصيغة أدق ، الفكر الذي نبحث عنه ونعمل على استكشاف شخصيته وتحديد تخومها ، كان ، في المحصلة النهائية ، ملتحماً بالمحيط الطبيعي بقدر ما كان في طريق التوازي معه والتميز عنه .

ان عملية الانفصال عن الطبيعة لم يحقق منها انسان تلك المجتمعات الا أشكالاً أولية ، استوجبتها ضرورات التمايز والتخالف بينه وبينها . فهو

وان كان وليدها الطبيعي النهائي وامتدادها الاجتماعي ، فانه كان ، ولا بد ، مدعواً الى أن يرتفع عنها وعليها ، محققاً في هذا وذاك ، نوعية جديدة متقدمة بالقياس اليها . بيد أن ذلك كله ما كان له ، ضمن ظروف تلك المجتمعات المحددة سماتها بـ « اسلوب الانتاج المشاعي القروي » ، أن يكون أكثر من الخطوة الاولى على الطريق .

وجدير بالذكر أن تلك الخطوة الأولى حدثت في نطاق علاقات اجتماعية **طبقية** من نوعية خاصة سبق أن عالجناها في ضوء ذلك الاسلوب الانتاجي . وأول ما يترتب على الاقرار بهذه النوعية الخاصة وعلى مواجهتها بحثاً وتقصياً ، الانطلاق من أن القوة الاجتماعية المنتجة الأساسية ، التي برزت هنا ، تمثلت **بالفلاحين ،** وليس بالعبيد[1] .

ولقد كان لتلك الوضعية نتيجتان ذاتا أهمية قصوى بالنسبة الى الخصائص التي تميزت بها الارهاصات الاولى للفكر العربي القديم .

أولى تينك النتيجتين تتصل بطبيعة العلاقة بين الفلاحين من حيث هم القوة المنتجة الاساسية المباشرة ، وبين السلطة الارستوقراطية البيروقراطية في المجتمعات المعنية هنا . أما النتيجة الثانية فتتعلق بتحديد تلك الارهاصات الفكرية عبر مسألة « التناقض » ، التي انطوت عليها واكتسبت بها احدى سماتها الرئيسة .

---

(١) يون بانو يعلق ، بحق ، أن «الجمهور الاساسي في الشعب المستثمر في المجتمع (القبلي) النمط مشكل من الفلاحين » . (يون بانو : التكوين الاجتماعي « الآسيوي » في أفق الفلسفة الشرقية القديمة ــ ضمن مجلة الفكر الجديد ، بيروت ، ايلول وتشرين الاول ١٩٧٠ ص ٥٨) .

ولكنه ، في نفس البحث وفي معرض حديثه عن القهر الطبقي ضمن ذلك المجتمع ، يضع الفلاحين والعبيد في درجة واحدة من القهر الموجه ضدهم : « ان المضطهدين هم أيضا الارقاء بقدر ما هم أيضا فلاحو الجماعات الزراعية » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٥٦) .

١

خصومــة ، لا صراع بين قطبي المجتمــع

في سياق بحثنا في الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي القديم ، تبين أنه سادت هنــالك وضعيتــان للملكية . الواحــدةمنهما تمثلت بحيازة المشاعات القروية للارض ولقسم من أدوات العمــل من قبــل العــاملين عليها من الفلاحين . والثــانية تحددت بملكية غير مباشرة لتلك الارض من قبــل السلطة الارستوقراطية البيروقراطية . وكنا قد أتينا على الفرق بين « حق الحيــازة » و « حق الملكية » . فأشرنا الى أن الاول لا يتيح لاصحابه أكثر من الاستفادة الجزئية بالارض التي يعملون عليهــا ، دون حق الوراثة والتوريث والتصرف الكامل بها . كمــا حددنا الثــاني بكونه امتيازاً واقعياً وحقوقيــاً من أمتيازات السلطة الارستوقراطية البيروقراطية .

ان ما يكمن في تلك العــلاقة من عناصر يمثل مسألة مركزية على هــذا الصعيــد . ذلك هو أنه عــلى الرغم من اختلاف مستوى الموقف من التملك لدى الطبقتين ، الفلاحين والارستوقراطيين البيروقراطيين ، فقد وجد مــا يجمع بينهمــا . أما هذا فيتجسد بالملكية واقعــاً وطموحاً . فالطبقة الاولى اذ لم يكن لهــا أكثر من أن تمارس حيازتهــا للارض ولكثير أو قليــل من أدوات العمل المستخدمة من قبلها ؛ فانها ظلت تحدوها مطــامح التملــك في **حــدود** تجمعاتهــا القروية المشاعية ، **وباتجــاه** السلطة الارستوقراطية البيروقراطية **وضــدها** .

بيد أن تلك الوضعية لم تصل ، في نطاق المجتمعات العربية المعنية هنا ، الى حدود **صراع** اجتماعي طبقي يطرح مسألــة الملكية ، **من حيث هي** ، على بساط البحث . ذلك لأن كلا الطرفين كانا مرتبطين ، وان بصيغتين مختلفتين ،

بجـذور الملكية وبآفاقها . ومن هنا ، ربما كان من الصواب والارجحية أن نتحدث عن **خصومة** بين ذينك الطرفين ، لا أكثر ، خصومة من ذلك الطراز الذي يحدث ، بمعنى ما ، بين أهل البيت الواحد الكبير . نقول ذلك ، ونعني به الصيغة العامة للمسألة ، أي دون أن نلغي وجود حالات أخرى خاصة .

اذن ، كان الفلاح « مالكاً » ، ولو بحدود المشاعة القروية. وهو في ذلك ، وضمن **هذا** المعنى المحدد للملكية ، مثله مثل المالك الذي ينخرط في صفوف السلطة الارستوقراطية البيروقراطية العليا . وواضح أننا ننطلق ،في نظرتنا هذه ا « الملكية » البيروقراطية العليا ، من موقــع حقوقي وسياسي ينطوي على **امكانية واحتمال** التحول من الحيازة الى الملكية ، وان لم يتحقق هــذا الا في حالات استثنائية ، غير عامة .

ومن الاهمية بمــكان أن نذكر أن تقسيم العمل الى شــكل ذهني فــكري وآخر عضلي جســدي ، اكتسب ، في نطاق تلك الوضعية ، صيغة مخففة غير حادة ، على غير ما هو الحال في المجتمعــات العبوديــة الــكلاسيــكية . فلقد كان التــلاقي النسبي في موقف فلاحي المشاعات القروية وموقف السلطة الارستوقراطية البيروقراطية من الملكية ، عاملا خطير الدلالة بالنسبة الى حدود وآفاق تقسيم العمل المشار اليه ، ومن ثم بالنسبة الى خصائص الفكر المتولد عنه .

ان ذلك يتضح من خلال الهدف **العام** ، الذي وضعه فلاحو المشاعات القروية نصب أعينهم : توطيد المجتمع القائم ، **ولــكن** بصورة تتوطد فيها مواقعهم الاقتصادية الاجتماعية . بصيغة السلب ، يمــكن القول بأن ذلك الهدف لم يتعرض لوجود الملكية الخاصة للارض من قبل السلطة الارستوقراطية البيروقراطية، من حيث هي. بل ان ما تصدى له هو **درجة** الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، الذي مارسته تلك السلطة ازاء أولئك الفلاحين .

هذا ، بدوره ، ينطوي على وجــه من المسألة ذي دلالة مبدئية ، وهــو **غياب الهوة السحيقة** بين كلا الطرفين ، الفلاحين والسلطة المركزية، المستغلين

والمستغلين ، ومن ثم بين العاملين المنتجـين والمنظمين المفكرين . ذلك أن الفلاحين ، في هذه الحـال ، ليسوا مستغلين فحسب . انهم ، كذلك ، مالكون معترف بملكيتهم (حيازتهم) الاقتصادية وببعض الحقوق الاجتماعية والسياسية اعترافاً قانونياً رسـمياً فهم ،من هذا الموقع ومن موقع علاقتهم أو علاقة بعضهم بالعبيد الذين كانوا يملكونهم ويشغلونهم عندهم ،أيضاً مستغلون . ولعله واضح أن الحديث لا يدور هنا على أولئك الفلاحين الذين فقدوا حريتهم الاجتماعية وملكيتهم الاقتصادية ذات الطبيعة الجماعية ، وتحولوا ، من ثم ، الى عبيد ، أو كانوا يراوحون في مكان ما بين الفلاحين والعبيد . فهؤلاء ، بعد انتقالهم الى العبودية ، فقدوا انتماءهم للطبقة المزدوجة الشخصية ، المستَغلة أساساً والمستغِلة بحدود خاصة ، أي للطبقة الحاسمة في صياغتها ، يـداً بيد مـع الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية ، لعلاقات الانتاج السائدة . وكذلك أولئك « المراوحون » لم يكن وضعهم ، في المحصلة ، أفضل بكثير من وضـع العبيـد .

تلك الحالة هي التي كمنت وراء نشوء ما سـميناه « خصومة » بين الطرفين الكبيرين . وهي التي أعاقت ،في نفس الوقت ، تبلور تلك الخصومة وتطورها الى صراع شـامل بينهما . وفي هذه الخصيصة ، بالذات ، يمـكن تقصي واسـتجلاء ما أطلق عليه ماركس « ركود المجتمعات الشرقية » القديمة . ومن البين أن هـذا الركود لا يمـكن اعتباره الا نسبياً . ذلك لأن هنالك حالات عديدة في تاريخ تلك المجتمعات تمثلت فيها جملة من التغيرات ، التي أوصلت أحياناً الى نمط انتاجي جـديد ، كما هو الحال مثلاً في اليابان(٢) .

---

(٢) أنظر حول ذلك : موريس غودولييه ــ الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩ : « ان نمط الانتاج الآسـيوى ما أمكنه أن يتطور وأن يتحول وأحيانا ان يزول الا بمقدار ما أن علاقات الانتاج والملكية المشاعية قد قوضتها وحلت محلها أشـكال متنوعة للملكية الخاصة . وبمقدار ما أن هذا التطور لا يتحقق فان نمط الانتاج الآسـيوي يتحجر ويؤدي الى جمود وركود نسبيين في المجتمع .. ولـكن الطريق الثاني ، طريق التطور (المتباطيء) ، أمـكن له أن يـكون الطريق الغالب للتطور في العديد من الحالات » .

ان تقسيم العمل لم يأخذ على الصعيد الذهني الفكري والعضلي الجسدي صيغة قطعية : من يعمل لا يفكر . انما اكتسب بعدين اثنين رئيسيين . البعد الاول اتسم بالتداخل والتواصل النسبي (التجادل) بين النظر (الرأس) والعمل (اليد) في نطاق طبقة فلاحي المشاعات القروية . أما البعد الثاني فقد تحدد بقطيعة حاسمة بين ذينك الطرفين ضمن طبقة الارستوقراطية البيروقراطية .

وعلى ذلك ، فان أمامنا اتجاهين للعلاقة بين النظر والعمل ، اتجاه **التعارض** واتجاه **التآلف** النسبي . فالتآلف النسبي بين الطرفين المعنيين على صعيد واقع عضو المشاعة القروية يعلن ، ضمناً وصراحة ، عن تبن موضوعي واخلاقي ذاتي ا « العمل » ، الذي ينظر اليه في هذا السياق على أنه ينهض على شروط موضوعية مسبقة ولا دخل له في خلقها . أما التعارض بينهما ، في نطاق السلطة الارستوقراطية البيروقراطية ، فينطوي على تناقض واضح صريح بين الاقرار الموضوعي الضمني بـ « العمل » وتبني واستهلاك نتائجه المادية الوفيرة من طرف ، والرفض الذاتي الاخلاقي للمشاركة **المباشرة** فيه من طرف آخر . وما يتعلق بطبيعة مشاركة الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية في العمل، فانها تظهر بمثابتها **غير مباشرة** ،تنطلق من موقف عقيدي طبقي،أي من موقع المخطط **المستهلك** ، والفاعل ، من وراء حجاب .

وهذا ما جعل ماركس « يفترض . . أنه بالنظر الى أن الفرد لدى البدائيين لا ينتج الشروط الموضوعية لاعادة انتاجه وانما يتلقاها من انتمائه الى مشاعة لها وجودها المسبق ولا دخل له في خلقها وان كانت هي التي تضمن له وسائل المعاش ، فلا مفر من أن تتطور الفكرة القائلة بأن الشروط الموضوعية لوجودهم ولوجود المشاعة هي (من أصل طبيعي أو الهي(٣)) » . ففي حالة « الاصل الطبيعي » ، تبرز الزعامة **المباشرة** لواحد أو لاكثر من واحد من أعضاء المشاعة الواقعيين لتمثل قاعدة لتلك الشروط الموضوعية وامتداداً لها ، وكذلك

---

(٣) موريس غودولييه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٨٨ .

تجسيداً لوحدة هذه المشاعة . أما في حالة « الأصل الالهي » ، فان الزعامة تتمثل « **مباشرة** في كائن **وهمي** وبصورة غير مباشرة في الشخصية الواقعية لاعضاء المشاعة من كهنة وزعماء أسر(٤) » ، مسهمة عبر ذلك في المحافظة على وحدة المشاعة ومصالحها .

وجدير بالذكر أن فكرة « الاصل الالهي » للشروط الموضوعية لوجود المشاعة تطورت طرداً مع اتساع عملية التوحيد بين كثير أو قليل من المشاعات ومع تعاظم الحاجة الى مركزة الاشراف الاقتصادي عليها ، أي مع نشوء دولة المدينة بمرافقها الاقتصادية والادارية والعسكرية والدينية .

ذلك يشير الى أن دور الايديولوجيا كان يتضح ويتعاظم مع اتساع حاجة الزعامة الجديدة المركزية الى ايجاد جسور ذات طبيعة ايديولوجية - غير اقتصادية - بينها وبين المنتجين المباشرين ، فلاحي المشاعات . اذ أن هذا يمثل أحد الاوجه الرئيسية الضرورية لممارسة القسر من قبل تلك الزعامة على هؤلاء .

والواقع أنه ضمن شروط لا يواجه فيها المنتجون المباشرون ملاكاً خصوصيين ، بل يواجهون الدولة مباشرة ، « لا تكون علاقة التبعية الاقتصادية والسياسية بحاجة الى تلبس طابع أشد قسوة من الخضوع للدولة هو قسمة الجميع(٥) » .

واذا كان الامر كذلك ، فاننا نواجه الواقع التاريخي التالي ، وهو أن الوجود الفلاحي الزراعي في المجتمعات المعنية هنا خلق بنيته الايديولوجية الفوقية على نحو أسهم في ترسيخ وحدته ، ممثلة في شخص الملك الاله ، الكلي القدرة . وعلى هذا الطريق ، جرى تكريس انغلاق ذلك الوجود وركوده ، النسبي كما أشرنا من قبل .

---

(٤) موريس غودولييه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٨٨ .

(٥) ك. ماركس : الرأسمال - المجلد ٨ ، ص ١٧١ - ١٧٢ (ضمن : موريس غودولييه - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٩٧) .

ولكن تلك الوحـدة لم يكن لهـا ، بسبب من طبيعة التكوين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع ، أن تكون الا نسبيـة . نعني بذلـك أن التناقض بين المالكـين المستغلين من السلطة الارستوقراطية البيروقراطية والمالكين المستغلين من فلاحي المشاعات ، كان الرئيسي هنـاك . بينمـا لم يكتسب التنـاقض بين المالكين المستغلين ضمن تلك السلطة والعبيـد الا طابعـاً ثانوياً . ونفس الامر ، وبمزيد من التقليل من الأهمية ، يقال على صعيد التنـاقض بين الميسورين من فلاحي المشاعات والعبيـد ، الذين كانوا بحوزتهم . فلقد « كان من الممكن ... » ، على حد تعبير انجلز ، « أن تكون هنـاك مساواة في الحقوق ، وعـلى الاقل بين أعضـاء المشاعة . أما النساء والعبيد والاجانب فقـد كانوا محرومين منهـا(٦) » . هذا يعني أن العبيدفي كلتا صيغتي تبعيتهما،بالسلطة الارستوقراطية البيروقراطية وبالفلاحين الميسورين ، كانوا يمثلون موضوع استغلال واضطهـاد أكثر عمومية . نقول ذلك،وان ظهر هـذا الاخير بأشكال ودرجـات متباينة في المجتمعـات العربيـة المعنية هنـا(٧) .

---

(٦) موريس غودولييه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩٩ .

(٧) التباين يبرز ، مثلا ، بين وضع العبد الفينيقي ومثيله في مجتمعات ما بين النهرين . ففي هذه الاخيرة ، وخصوصا في المجتمع الآشوري منها ، العسكري بمعنى ما ، كان العبيد عرضة لمعاملة وحشية من قبل ســادتهم . أما العبيد في فينيقيا فقد عوملوا بمزيد من الرفق وببعض المكاسب الاجتماعية ، مثل السماح لهم بالزواج والتملك بدرجة ما . وقـد كتب احـد الكتاب الفينيقيين القرطاجيين ، وهو (ماغون) ، ينصح بحسن معاملة العبيد : « من الضروري أن نشركهم في الافادة باعطائهم التسهيلات ، كتأليف عائلة ، وامكانية تجميع مبلغ يشترون بـه حريتهم يوما ما ، وأن نرد عنهم من يعاملون أتباعهم بقسـوة » . (عن : لبيب عبد الساتر ـ الحضارات ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢٧) .

أما احدالأسباب التي كمنت وراء ذلك فيتمثل بالشخصية الهجينة للسيد الفينيقي . فهو مالك عقاري وتاجر منفتح على العالم ، يعرف من أين تؤكل الـكتف ، أي يدرك كيف

ورغم ذلــك ، فان نوعاً من التضــامن الاجتماعي كان يتولد ، بصورة بسيطة عفوية ، أكثر الاحيــان ، بين فلاحي المشاعات وعبيدهم خصوصاً في الحالات التي يتعاظم فيها اســتثمار واضطهــاد السلطة الارستوقراطية البيروقراطية لهم جميعــاً . **تلك الحركة الفلاحية المركبة** ، باتجاهيها **نحــو الأعلى** (الفعل الاحتجاجي ضد السلطة الارستوقراطية البيروقراطية) **ونحو الأدنى** (اســتغلال واضطهاد العبيد والغرباء ، في حالة أولى ، والبحث فيهم عن حلفاء لتدعيم الفعل الاجتماعي ذاك ، في حالة ثانية) ، طبعت معظم مراحل تاريخ المجتمعات العربية القديمة المعنية فيهذا البحث بطابعها(٨) . وفي هذه الحركة الفلاحية ، بالذات ، تــكمن اهمية خاصة بالنسبة الى قضية التكون والتبلور والتطور الذهني الفــكري في نطاق طبقة الفلاحين آنذاك ، ومن ثم بالنسبة الى الشخصية الهرطقية الاحتجاجية لهذه الأخيرة .

من طرف آخر ، يمكننا أن نتبين بمزيد من التدقيق الدور الرئيسي الذي مارســه الفلاحون في المجتمعات المعنية هنا ، حالما نتمعن في المعطى التالي . ذلك هو أنهم كانوا ، في حالات كثيرة ، يمنعون من الانخراط في الجيش كقوة طبقية قمعية في الداخل وكواجهة هجوم أو دفاع في الخارج . أما المصادر

يحقق رغباته بكثير من المداهنة وببعض التنازل . وذلك على العــكس ، مثلا ، من المالك العقاري المحارب الآشــوري أو الكلداني . وبطبيعة الحال ، فان لهذه الوضعية دلالاتها الذهنية الايديولوجية .

(٨) عبر يون بانو عن هذه الوضعية بما يلي،ولكن دون أن يلاحظ التلوينات،والمستويات المتعددة التي تــكونها ، ودون أن يلاحق ، من ثم ، التداخل والتشابك بين هذه الأخيرة : « الطبقة التي هي المحرك الأساسي للفــكر الاجتماعي الاحتجاجي هي ، في الــوقت نفســه ، مســتثمرة وهي بعكس العبيد حرة نسبيا . فالذي يملك شيئا ثابتا أو منقولا (على الصعيد الموضوعي) ويتمتع بشخصية حقوقية وأخلاقية كافية (على الصعيد الذاتي) لكي يدافع عن هذه الملكية (حتى الجماعية) يجد نفسه ــ موضوعيا وذاتيا ــ تحت ســيطرة بعض الشروط الاجتماعية والنفسية القادرة على أن تمنع احتجاجه تعبيرا ايديولوجيا » . (يون بانو : التكوين الاجتماعي ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨) .

البشرية للجيش فقد انطلقت من المرتزقة والاجانب والعبيد وغيرهم . والسبب في ذلك يمكن تقصيه في رغبة الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية الحفاظ عليهم (الفلاحين) ، من حيث هم **مركز** العملية الاقتصاديةالانتاجية**ومحورها**. نضيف الى ذلك أن أعمال السخرة الكبرى ، التي استهدفت منها اقامة السدود والاقنية والمعابد والأهرامات وفتح الشوارع الخ ... ، كانت تفرض على الفلاحين **خصوصاً** بعد الانتهاء من الحصاد وفي أوقات فيضانات الانهار . واذا كان هؤلاء - خصوصاً في وادي النيل وما بين النهرين - يجدون انفسهم عرضة للعمل القسري (السخرة) أثناء فترات فيضان النيل والدجلة والفرات ، فإنهم ، من ناحية أخرى ، كانوا يجدون عزاء كبيراً لهم في كون ذلك الفيضان العامل الأكبر في اخصاب وانعاش الارض العطشى، تلك التي تعادل وجودهم الموضوعي الطبيعي .

من ذينك المعطيين - ابعاد الفلاحين في الحالات العامة عن الانخراط في الجيش ، وعدم اخضاعهم لأعمال السخرة في فترات النشاط الزراعي - تتضح أمامنا حلقة كبرى من حلقات الذهنية التي هيمنت في الفكر العربي القديم ، وكونت قاعدة من قواعد انطلاقه . تلك هي مسألة **الخصب والاخصاب** ، وحمايتهما والدفاع عنهما ، ولكن بصورة غير مباشرة ومقلوبة : فالنشاط **الزراعي الانتاجي الاجتماعي** والنشاط الجنسي الانساني ، اللذان ينجزهما الفلاحون والناس الواقعيون عموماً ، ويشكلان **مصدر وأساس** الخصب والاخصاب في المجتمع والطبيعة ، يصبحان هما نفساهما نتيجة لمصدر وأساس وهميين ، متمثلين في الوجود الوهمي للآلهة الملوكية ، أو الملوك الالهيين .

وبذلك ، فالاعتراف بالأهمية القصوى للخصب والاخصاب يتم من قبل الاريستوقراطية البيروقراطية - ممثلة هنا بجهازها الايديولوجي الكهنوتي الفاعل - بعد أن يكونا قد حولا الى فعالية الهية ملكية كونية . بصيغة اخرى ، أن الاقرار الموضوعي **الضمني** بـ « النشاط » الانساني الاقتصادي الزراعي والجنسي (الخصب والاخصاب) وتبني واستهلاك نتائجه المادية الوفيرة ، شرط ضروري لتجاوزه وهمياً ، اي لتحقيق حد ضروري من

تقسيم العمل يسمح بتوليد اوهام ذهنية مستقلة عنه (عن النشاط) استقلالا نسبياً .

ذلك أولا . من طرف آخر وبعلاقة داخلية مع المعطى الماتي عليه ، نستكشف وجهاً ثانياً لذلك التجاوز الوهمي . انه رد الوجود والنشاط (العمل) الانسانيين الى احد مظاهر تعبير الطبيعة عن ذاتها . فكأنما الطبيعة الحيوية تمثل الوجود الكلي اطلاقاً ، دونما اخذ بعين الاعتبار للوجه الآخر من هذا الوجود ، وهو المجتمع الانساني بخصيصته النوعية التي يتميز فيها تميزاً نسبياً عن تلك الطبيعة : فالكل يرد ، هنا ، الى احد وجهيه المكونين له . ومن ثم ،فان الحيوية (البيولوجية) ، المأخوذة وهمياً وايهامياً ، تبرز بصفتها الفاعلية الوحيدة ، متجاوزة بذلك امتداداتها وآفاقها الاجتماعية الإنسانية .

ومن هنا ، فالمسألة ذات شقين اثنين . **الاول** يتمثل بأخذ الوجود في بعد واحد من بعديه . **والثاني** يتجسد في ايهامية ووهمية هذه العملية من قبل طبقة الارستوقراطية البيروقراطية وطليعتها المثقفة ، الكهنة .

ذلك ما يتصل بطبيعة العلاقة بين الفلاحين بصفتهم القوة المنتجة الاساسية المباشرة ، وبين السلطة الارستوقراطية البيروقراطية في المجتمعات العربية القديمة المعنية.أما النتيجة الثانية المنحدرة من انالفلاحين وليس العبيدكانوا يجسدون في هذه المجتمعات تلك الصفة ، فتتصل ، أساساً ، بتحديد بنية وآفاق البواكير (الارهاصات) والآفاق الفكرية التي تولدت هناك عبر تناول عنصر التناقض ، الذي انطوت عليه .

الفصل الثاني

فكر عربي اسطوري بنيةً وصيغةً

واذا ما بلغنا ذلك المنعطف من طرح المسألة ، فاننا ندرك أن النهوض بالمهمة الآتي على ذكرها يمثل – في سياق فهم معمق للنتيجة الاولى المذكورة في آخر الفقرة السابقة – نقطة محورية في هذا البحث الذي نقرأ فيه .

فعن تلك النقطة المحورية تنشعب عدة سمات **رئيسية** للارهاصات الفكرية العربية الاولى وللأشكال والصيغ التي ظهر وبرز فيها . ونحن اذ نسم هذه الاخيرة بـ « رئيسية » ، فاننا نكون قد أعلنا ، ضمناً ، أنه الى جانب هذه السمات والاشكال والصيغ ، التي سنأتي عليها ، توجد سمات وأشكال وصيغ أخرى أقل أهمية . ولكن ذلك لا يعني أننا لن نتعرض لها . بل اننا سنفعل ذلك في مسار البحث . أما السمات التي نعنيها فهي :

١ – ظهرت الارهاصات المعنية هنا ، في أساس الامر ومجمله ، بصيغة اسطورية ، بحيث أن ما يمكن العثور عليه من صيغ اخرى ، انما يكتسب دلالته والتعبير عنه من خلال الاسطورة .

٢ – امتلكت تلك الارهاصات شخصية واقعية مباشرة ، بقدر ما انطوت على بعد تأملي ذهني .

٣ – في سبيل استقصاء وفهم الارهاصات المذكورة ، لا سبيل الى غض النظر عن واقع التناقض فيها ، وذلك في سياق الاقرار بواقع الوحدة .

٤ – وظيفة التوجه النفعي ، التي تلف تلك الارهاصات من أولها الى آخرها ،

تقدم لنا مفتاح فهم **أبعاد** تقسيم العمل الى ذهني وعضلي ، **والحدود** التي توقف عندها ، في آن واحد .

تلك هي سمات للفكر العربي المعني هنا نتبينها ونبحث فيها دون القول باستنفادها له والاحاطة به ، كما سيتضح من مجرى البحث .

ننطلق ، اذن ، من أن الاسطورة تمثل **صيغة ومادة** البناء الأساسية العامة للفكر العربي في أرهاصاته وآفاقه الاولى . وهذا يلزمنا بالتوجه صوب الاساطير التي تكونت في الحقل الجغرافي الاجتماعي ، الذي قمنا بمعالجته واستقصائه في القسم الاول من هذا الكتاب . نقول ذلك دون أن نرى في « الاسطورة » الحقل الوحيد الذي ظهر فيه ذلك الفكر ، أو ، بمزيد من التدقيق ، دون أن نرى أن ما تم العثور عليه واكتشافه وحل مسائله واشكالاته اللغوية من تلك الاساطير حتى الآن ، لا يمثل الا جزءاً ، ربما كان ضئيلاً مما انجزته الشعوب العربية القديمة على هذا الصعيد . ولا ريب أن ما سيستجد من ذلك ، يمكن أن يلقي أضواء جديدة كاشفة على قضية البدايات الفكرية العربية الاولى ، وذلك بمعنى تعميق رؤيتنا لما انجز حتى الآن ، أو تصحيحه وتدقيقه . نشير الى ذلك ونحن نعلم صعوبة العمل على هذا الصعيد . اذ « لسوء الحظ فإن قراءة الوثائق الأصلية التي سطرت عليها الاساطير القديمة ليست بالأمر اليسير ، بل إنها لمهمة معقدة شائكة ... وواقع الأمر أن على كل الدارسين الجادين للأساطير القديمة أن يعتمدوا على الترجمات والتفاسير التي أعدها المختصون على مر السنين(٩) » . والمسألة تغدو اكثر تعقيداً ، حينما تكون متعلقة بترجمات لاساطير فقدت دقتها مع تقدم علم الاساطير وترجمتها . فكثيراً « ما يحدث أن تكون الترجمات المتاحة قد فقدت أصالتها وأصبحت مضللة . كما يحدث بالنسبة للشعوب القديمة وبخاصة أولئك الذين اتخذوا موطنهم في الشرق الادنى . إذ أن الوثائق الجديدة يتم الكشف

---

(٩) صموئيل نوح كريمر : من تقديم له لكتاب (أساطير العالم القديم : تأليف مجموعة من الباحثين ونشر كريمر ـ القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٨) .

عنها باستمرار ، اما عن طريق الحفائر أو بالدراسات المتجددة المركزة لوثائق تم الكشف عنها في الماضي البعيد(١٠) » .

ولكن مهما كانت النتائج التي يمكن أن تنحدر مما جرى درسه وتقصيه حتى الآن من أساطير ومما سيجري درسه وتقصيه لاساطير اخرى لاحقة ، فان سؤالاً أولياً يظل قائماً أمامنا ويقتضي منا البحث والتقصي والاجابة . إذ أن انجاز ذلك الامر يحدد ، الى درجة كبيرة ، منطلقات وآفاق ونتائج البحث في الارهاصات والآفاق الاولى للفكر العربي .

إن السؤال الذي نعنيه هنا ، هو التالي : اذا انطلقنا من أن «الاسطورة» تقدم لنا إجابة عن وضعية ذلك الفكر ، فما هي اذن ، هي نفسها ؟ ذلك سؤال أولي مبدئي على غاية من الاهمية المنهجية والتاريخية التطبيقية بالنسبة الى هذا المبحث ، بقدر ما هو معقد شائك . وتتضح هذه الأهمية بصورة خاصة حين نأخذ بعين الاعتبار ما أوردناه من أن « الاسطورة » تمثل من الفكر العربي القديم متنه وشكله ، بنيته الداخلية واسلوب تمظهره ، أي تجسد الحلقة الاكثر تبلوراً في مسيرته وفي دائرة حقله حتى ذلك الحين .

لقد ظهرت الاسطورة العربية بصفتها الوريث الشرعي لمظاهر السحر التي غصت بها الحياة الزراعية في المشاعات القروية المنتشرة في دول المدن المعنية هنا . وعلى ذلك ، فهنالك علاقة تاريخية وبنيوية داخلية، جمعت بين السحر والاسطورة(١١) .

نستطيع القول بأن السحر نشأ في نطاق مجتمعات المتوحشين البدائية وهيمن على ممارساتهم وتصوراتهم . واذا كان قد تبلور من حيث هو عملية **محاكاة** لموضوعات الطبيعة اللاحيوية من قبل أولئك المتوحشين (البدائيين) ، ومن قبل بشر أكثر تطوراً واستقراراً (كما هو الحال في المجتمعات العربية القديمة) ، فان هؤلاء وأولئك مارسوه معتقدين أن تلك

(١٠) صموئيل نوح كريمر : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١١) انظر حول ذلك : G. Thomson-Ebenda, S. 29 - 33 .

الموضوعات الطبيعية المستهدفة يمكن أن تنصاع لرغباتهم ومطامحهم على نحو يحقق لهم وجوداً متآخياً معها .

الفكرة الأساسية ، هنا ، تكمن في التوجه الضمني التلقائي للبدائيين نحو التشبه بالطبيعة التي تحيط بهم ، بقصد جعلها تمتثل لرغباتهم ومطامحهم ، وتعمل على تحقيقها . وهذا يعني أن البدائيين يحاكون ، بجملة من الحركات والتصرفات ، ما يسعون الى تحقيقه في حياتهم الموضوعة دائماً بين فكي « القدر الطبيعي » .

واذا ما سرنا خطوة الى أمام ، وجدنا أن « العمل » الانساني يمثل مرحلة تاريخية متقدمة وواعية في اطار فعالية المحاكاة السحرية تلك . وهو ، بذلك ، يجسد ، في خصيصته الجوهرية ، شكلاً من أشكال المحاكاة . والانسان الذي يمارس هذه المحاكاة بصورة واعية الى درجة معينة ، اي بصورة مجسدة بالعمل ، يصبح ، في سياق ذلك ، وريث أسلافه من المتوحشين .

ان التحاماً بدْوياً تلقائياً يقوم بين الموضوعات الطبيعية والممارسات السحرية للمتوحشين ، بحيث يغدو غير وارد أن نتحدث عن تعال ذهني واع لهؤلاء على تلك الموضوعات : ان « النظر » يمثل وجها مباشراً من أوجه الممارسة (السحرية) . واذا ما تبينا العمل الانساني في جذوره الاولى ، بصفته محاكاة المتوحشين للموضوعات الطبيعية ، ثم اذا ما أدركنا الدلالة السحرية لهذه المحاكاة ، فانه يتضح أمامنا واقع آخر ذو أهمية مبدئية على هذا الصعيد . ذلك هو أن « السحر نشأ في مجرى العمل بمثابته وجهه الذاتي(١٢) » .

ولا بد من أن نشير الى أن الالتحام البدْوي التلقائي بين الموضوعات الطبيعية والممارسات السحرية للمتوحشين يجد تعبيره في أن هؤلاء نظروا الى تلك الموضوعات على أنها تمتلك وجوداً ذا طبيعة إرادية ، مثلها في ذلك مثل ممارساتهم هم

---

(١٢) G. Thomson-Ebenda, S. 31 .

انفسهم : انهما ارادتان ، الاولى منهما (متمثلة بهؤلاء) تطمح الى امتلاك الثانية ، او الى التأثير فيها وعليها .

ولقد ظلت تلك الوضعية قائمة ، طالما ظل الاقرار الضمني الواقعي بموضوعية الطبيعة وموضوعاتها غائباً عن ممارسة المتوحش . أما الانسان ـ وهو المحاكي بوعي نسبيا ـ فقد تكونت لديه شيئاً فشيئاً القدرة على اقتحام الحركة الذاتية لتلك الموضوعات ، ومن ثم على فهمها بصورة أكثر قرباً من وجودها الموضوعي . وقد أخذ هذا الواقع يطرح نفسه يداً بيد مع التقدم الذي طفق يلحق بأدوات العمل وبطبيعة العمل : ان نمو مستوى أدوات العمل ، وارتداداً نسبياً للجماعية المعممة للعمل الى وراء ، كانا طريقاً لتحرر العمل الانساني من الممارسة السحرية .

وكان لا بد لوعي التمايز والتناقض ، في سياق ذلك وفي محصلته ، أن يعلن عن نفسه ، مفسحاً الطريق التراجعي أمام وعي التماثل والهوية . ولكن الممارسة السحرية لم تنحسر باتجاه ذي بعد واحد . أي انها مع ولادة وتعاظم تلك المعطيات ، أخذت تنشأ بصفتها فعلاً مستقلاً عن عملية Process العمل .

واذا كان لنا أن نرى في مرحلة اندغام الممارسة السحرية بعملية العمل ، أي في المرحلة التي شكلت فيها تلك الممارسة **ذات** عملية العمل هذه ، نقول اذا كان لنا أن نرى فيها بدايات نشوء الممارسة الفنية (السحرية) ، المرتبطة بطبيعة الحال بالعمل ، فإننا ، في الخطوة التالية ، خطوة انفصالها (الممارسة السحرية) عنه ، نواجه أمامنا عالماً جديداً يتمثل بالغناء والرقص ، من حيث هما ممارستان مستقلتان نسبياً عن العمل(١٣) . ولكن حيث تولد ذلك ، فان امكانية

---

(١٣) المسألة هذه ، مسألة ارتباط الفن بالسحر وبالعمل في مجتمعات المتوحشين (البدائيين) ، تبرز خصوصا على صعيد فن الرسم الجداري . فحسب اتيان سوريو « ثمة أسباب وجيهة جداً ، مستندة الى ملاحظة وقائع محلية ، وقياساً على الممارسات الفنية للشعوب

توجيهه بوعي صوب أهداف غير طبيعية (فوق طبيعية) ، كانت أيضاً واردة . وفي كلتا الحالتين ، كان السحر يكتسب شخصية تقاليد مستقلة نسبياً عن عملية العمل ، تقاليد من الطراز الذي ظل ، رغم ذلك ، يراد له أن يملي على هذا العمل أهدافاً سحرية معينة .

على ذلك الطريق ، اخذت تنشأ طقوس سحرية تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على الحياة الاجتماعية العامة ، مشكلة عالما أسرارياً خاصاً . وقد اتسع هذا الاتجاه كماً ونوعاً مع اتساع دائرة تقسيم العمل في المجتمعات العربية القديمة ، ومن ثم مع نشوء وتبلور وتعاظم تأثير الكهنة بصفتهم فئة اجتماعية طبقية تمسك برؤوس الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية وتقودها دينيا (أيديولوجياً) .

وحيث كان ينشأ طقس سحري ، فانه كان يظهر بصيغتين ، صيغة عملية سلوكية واخرى شفهية كلامية . وكلتا الصيغتين كانتا تظهران منفصلتين عن العمل الاقتصادي الانتاجي المباشر ، كما أشرنا من قبل . وهذا ما عزز من أهمية ذلك الطقس السحري ومن تأثيره الخارق في أوساط المنتجين المباشرين من فلاحين وعبيد .

ولا شك أن الوضعية الاجتماعية الاقتصادية ، التي كانت ممارسات المحاكاة السحرية البدائية تمثل وجهاً من أوجهها المباشرة ، ظلت تجسد



التي لا تزال تحيا حياة بدائية متوحشة (الشعوب الاقل تقدما ثقافيا من غيرها والتي امكن مراقبتها خصوصا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) تقدم كثيرا من الدعم للنظرية التي تعتبر أن تنفيذ آثار الفن الجداري في مرحلة ما قبل التاريخ في جوهره نشاط على صلة وثيقة بالسحر ... وثمة ما يوجب الاعتقاد بأن تنفيذ رسم يمثل حيوانات كان صيدها الوسيلة الرئيسية لطعام انسان ما قبل التاريخ ، كما أن بقاء هذا الرسم قائما في مكان له الى حد ما صفة التقديس كالكهف مثلا ، أمور يمكن اعتبارها ذات تأثير فعال على نجاح عملية الصيد بشكل مباشر ، أو على تكثير عدد الطرائد .. ومما لا شك فيه أيضا أن كثيرا من تلك الرسوم كان يستخدم في عمليات مماثلة لعملية تمزيق دمية تمثل عدوا .. » . (اليان سوريو : الجمالية عبر العصور - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٩ - ٤٠) .

ينبوعاً رئيسياً لها في صورتها الجديدة المستقلة والمنفصلة نسبياً . انها ظلت تمثل هـذا الينبوع ، وان كان قـد أصبح على نحو غير مباشر . بتعبير آخر اكثر تخصيصاً ، يمكن القول بأن **الطقوس** السحرية ، التي **تولدت** مستقلة عن الفعل الانتاجي المباشر وبصيغتيها العملية السـلوكية والشفهية الـكلامية ، اندرجت ـ في أساس الامر ـ في نطاق البنية الفوقية . حدث **ذلك بعد أن** كانت ممارسات المحاكات السحرية البدائية مندغمة في البنية التحتية ، **أي** ـ هنا ـ في الوضعية الاقتصادية الانتاجية المباشرة .

ان تحول تلك الممارسات من اطار البنية التحتية الى اطار **البنية الفوقية** ، كان تعبيراً عن تحول بالغ الأهمية على صعيد **تقسيم العمل** ، ونشوء فئة **الكهنة** ، وتكون مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية. وكان ، من ثم ، تعبيراً عن نشوء الاسـتغلال الطبقي بصورة أو بأخرى .

وما قلناه سابقاً (في القسم الثاني من هذا الكتاب) حول **علاقات** القرابة ، يصح هنا أيضاً على الممارسات السـحرية . فهذه الأخيرة **وان ظلت** ، بطبيعة الحال ، محتفظة بدلالة ومظهر اقتصادي انتاجي ، فانها **اذ تخصصت** وتحولت الى مساق البنية الفوقية في المجتمعات العربية القديمة ، **فقد أبعدت** عن التدخل **المباشر** في الانتاج الاقتصادي . واذا ما عممنا هذا **الموقف** ، فاننا نغدو أمام الموضوعـة التالية : وهي أنه « لا بد من توفر شروط (**معينة**) حتى لا يكون الدين أكثر من مجرد أيديولوجيا ، حتى يـكون محض مسألة شـخصية محض تصور غير علمي للعالم(١٤) » . ولـكن الدين **والاعتقاد بالسحر** حتى وان تحولا الى مسألة محض شـخصية ومحض تصور **للعالم** ، فانهما **يظلان** يفعلان في البنية الاقتصادية . وهـذا ما نقوله **بمزيد من التأكيد** بالنسبة الى الطقوس السحرية بصيغتيها التطبيقية السلوكية والشفاهية الكلامية في المجتمعات المشار اليها فوق .

---

(١٤) موريس غودولييه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ماقبل الراسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨٥ .

٣

من السحر الى الاسطورة

والآن ، حينما نتقصى **الآفاق** التي تولدت عن الجانب الشفاهي الكلامي للطقوس السحرية ، فاننا نواجه عالماً نوعياً جديداً لذهنية المجتمعات العربية القديمة . ذلك هو عالم الاسطورة . ولكن هذه الأخيرة اذ نشأت وتبلورت ، فانها لم تلغ وجود السحر ، في وظيفته العملية السلوكية خصوصاً(١٥) .

ان اتساع دائرة تقسيم العمل في مجتمعات وادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشمال أفريقية وشبه الجزيرة العربية ـ وخصوصاً الجنوب منها ـ أدى في سياق تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتبلور وبروز مؤسسات الدولة ووظائفها السياسية الطبقية القمعية ونشوء فئة الكهنة

(١٥) هذه الوضعية نستطيع أن نتبينها عبر مجموعة من المواقف، التي تقدمها لنا بعض النصوص المتحدرة من الذهنية الاسطورية العربية القديمة . فهنالك ، مثلا ، مخاطبة للملح يتوجه فيها صاحبها اليه لكي يرفع عنه السحر (ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين ـ ضمن (ما قبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٢) :

أيها الملح ، يا من خلقت من مكان نظيف ،
طعاما للالهة جعلك انليل
.....
أنا فلان بن فلان ،
وقعت أسيراً للسحر
وقعت محموما في أحابيله .
ايها الملح حل عني العقدة !
ارفع السحر عني ! وكخالقي
ارفع المجد والتسبيح لك .

محتكرة التعليم والنشاط الذهني المستقل ، نقول أن ذلك أدى الى توليد حاجة جديدة كمنت في ضرورة ايجاد الزامات وروادع للمنتجين المباشرين من النوع غير الاقتصادي المباشر . وهـذا ما عنى ضرورة نشوء أيديولوجيا محددة تمثلت بـ « الاسطورة » . فهذه تستطيع أن تحقق تلك المهمة عبر تكريس السلطة الارستوقراطية البيروقراطية وتكريس وحـدة المجتمع ، تلك الوحـدة التي انطوت ، ضمناً وضرورة ، على التمايز .

ولم تـكن تلك الايديولوجيا ، كما يتضح من واقـع الحال ، تقوم على تلك الوظيفة **التكريسية القمعية** فحسب . لقد احتوت وظيفة أخرى تتمم الاولى وتنسقها وتنهجها . انها وظيفة **نظرية معرفية** ، تحددت بتقديم نظرة عمومية (شمولية) عن العالم ، أي بمنـح الوظيفة الاولى بعداً عالميا (كونيا) . ومن هنا ، ندرك احـد أوجه الدلالة التي تضمنتها اساطير التكوين والطوفان والزواج المقدس والجحيم وغيرها في المجتمعات العربية المعنية هنا .

فلقد جسـدت تلك الاساطير ، ضمن ما جسـدته ، تصورا وان كان ساذجاً فجاً في صيغته ، فإنه كان منطوياً على ميول أو احتمالات باتجاه الشمولية والكونية . هـكذا نواجه مواجهة عيانية تلك الاساطير باطارها الرافدي أوالنيلي أوالفينيقي او ، الى حدما،المغربي والجزيري العربي وقدطرحت نفسها ، كل من موقعها ، على انها التعبير عن الكون الكلي . والجدير بالذكر أن هذا التصور الكوني الـكلي رافق العمليات العسـكرية المتتالية ذات النزعات التوسعية والامبراطورية ، وكرسـها ونظّر لها ، تلك التي كان يقوم بها الملوك الالهيون ضد بعضهم بعضا .

فكل من أولئك كان يزعم أنه ملك الملوك وملك الدنيا الذي يمثل ، في نفس الحين ، الهاً أو يقوم بمهام موكولة اليه من قبل الآلهة . وفي غالب الأحيان كان هذا الموقف يقترن بعمليات توحيد سياسية ضمن مناطق كبيرة أو ضئيلة .

ان التصور الكوني الكلي ، الذي تمثل بالاتجاهات الاساسية للاساطير المشار اليها فوق ، ظهر باشـكال ذات مدلولات جغرافية واقتصادية اجتماعية طريفة . فنحن نلاحظ ، على سبيل المثال لا الحصر ، أن المصريين القدماء

عموما ، والسلطة الارستوقراطية البيروقراطية هناك بصورة خاصة ، كانوا يرون أن حدود الدنيا تنتهي مع حدود مصر ، وأنها تبدأ بها . فاذا « كان المصري يتقبل الفكر المتباينة ، فانه لم يكن بالضرورة يتقبل الشعوب الاخرى ... فكان يميز بين (الناس) من ناحية ، وبين الليبيين أو الاسيويين أو الافريقيين من جهة أخرى . فكلمة (أناس) في هذا الصدد تعني المصريين أو ، في أي صدد آخر ، (البشر) متميزين عن الآلهة ، أو (البشر) متميزين عن الحيوانات(١٦) » .

ان « كونية » الاسطورة و « شموليتها » تمثلان ،هنا، نسقاً من أنساق التطور الذهني الفكري على صيعد المجتمعات العربية القديمة . وهما بصفتهما موقفاً نظرياً معرفياً من العالم ، كانتا متشابكتين بالوظيفة الاولى للاسطورة ، وظيفة التكريس للسلطة الارستوقراطية البيروقراطية ولوحدة المجتمع المتمايزة . وبذلك ، فنحن أمام مستوى جديد من الفعالية الذهنية لا يمكن اعتباره امتداداً كمياً مباشراً لفعالية السحر الذهنية ، التي تحدثنا عنها فيما قبل .

ولا بد هنا من ايضاح زاوية من المسألة المطروحة بمزيد من التخصيص والتدقيق . فلقد اعلنا فيما سبق ان ولادة الاسطورة في المجتمعات العربية القديمة لبت احتياجات جديدة تمثلت ، ضمن ما تمثلت فيه ، في ضرورة ايجاد الزامات غير اقتصادية مباشرة لصالح السلطة الارستوقراطية البيروقراطية تجاه المنتجين المباشرين . والزاوية التي نود تكثيف الضوء عليها تقوم على أن تلك الالزامات وان كان لا مناص لها من أن تحقق انفصالاً عن الوضعية الاقتصادية **المباشرة** باكتسابها شخصية **ذهنية** ايديولوجية ، فانها عبرت عن هذه الوضعية بصورة طريفة عميقة الدلالة على الاصعدة **الاقتصادية والجغرافية والانسانية الجنسية** .

ان ذلك الامر نتبينه حالما نأخذ بعين الاعتبار ان تصوري « **الخصب** » و « **العقم** » يمثلان من البناء الاسطوري العربي القديم العمود الفقري . فالخصب هو خصب الكون مجسداً بقواه المتعددة ، تلك التي يتصدرها

(١٦) جون ا . ولسن : مصر . (ضمن : ماقبل الفلسفة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٤٥ ــ ٤٦ .

الماء او الارض (التراب) أو الجنس أو هــذه جميعا . والعقم ، على الطرف المقابل ــ المناقض ــ ، هــو عقم ذلك الـكون ممثلاً بانحباس الامطار وجفاف الأنهار والعقر الجنسي .

وواقع الحال أن الماء والارض والجنس ــ وهم الذين يكونون أبعاد وأوجه فاعلية الخصب ذاك ــ يرتدون ، في معقد التصور الكوني الاســطوري العربي ، الى واحــد منهم ، هو الجنس. والأمر كذلك فيما يتصل بمكونات العقم المعني هنا . فهذه ، جميعا ، يمـكن ان ترتد ، في اطار ذلك التصور ، الى واحــدمنها ، هــو العقر الجنسي . ولكن الجنس والعقر الجنسي اذ يمتلكان ، على ذلك النحو ، افقاً كونياً عمومياً ، فانهما يغدوان مقترنين بالخصب وبالعقم **اطلاقاً** .

ان نظرة مدققة في الوضعية الاقتصادية والجغرافية والاجتماعية التي هيمنت في المجتمعات العربية القديمة ،تجعلنا نو اجه عناصرالخصب والعقم ، المحددة هنا ، بصفتهــا الحلقات الاكثر أهمية وحسماً على صعيد هــذه الوضعية . وحيث نمارس تلك النظرة المدققة باتجاه الوضعية المعنية ، فان « الخصب » و « العقم » يستبينان أمامنا بصفتهما حركتين كونيتين **متناقضتين ومتضايفتين** ، في آن . وهما ، بذلك ، تظهران أكثر شــمولاً من الفعل الجنسي الانساني المباشر ، بمقدماته ونتائجه المباشرة . انهما تفصحان عن معقدهما الناظم الحاسم من حيث هو « روح » الـكون الفاعلة النشطة ، أو ــ بتعبير أكثر انطباقاً على الوضعية الاســطورية المقصودة هنا ــ « نفس » و « نفث » هــذا الـكون . ولكن تينك الحركتين ، الخصب والعقم ، وان نظر اليهما من ذلك الموقــع الـكوني العمومي ، فانهما ظلتا ، في ذهن انسان المجتمعات العربية المشاعية القروية ، من حيث مدلولاتهما العامة ومن حيث آليتهما ، مقترنتين بأصولهما الانسانية المباشرة ، تلك الأصول التي مثلت بالنسبة الى هــذا الانسان موضوع الممارســة الاكثر قرباً اليه .

نقول ذلك لكي نشير الى أن حركتي « الخصب » و « العقم » في هذا الاطار التاريخي ، لايمكن فهمهماواســتقصاء خصائصهما وابعادهما بعيداً عن

سياقهما الاجتماعي ، الذي تولدتا ضمنه . وذلك بنفس القدر من استحالة أن يكون انسان المجتمعات العربية القديمة قد **تلقاهما** ، ضمنا ، بعيداً عن ذلك السياق : ان اللحظة الجنسية البيولوجية تتشابك ، هنا ، مع اللحظة الاجتماعية ، وتتقاطع معها .

ونحن اذ نقول بهذا وبذاك ، فاننا نظل محافظين على مستوى التمايز بين الواقع الموضوعي للمسألة ، كما كانت في العصور التاريخية العربية القديمة من طرف ، وبين كيفية تلقيه من قبل الانسان من طرف آخر . فاذا كان ذلك الواقع (انساناً وطبيعة) قد تحدد بكونه جملة من العلاقات والارتباطات السببية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وبيولوجياً جنسيا الخ ... ، فان ذلك الانسان **انطلق** ، في تمثله لتلك العلاقات والارتباطات ، من أن هناك تماثلاً بينه وبين الطبيعة . والتماثل هذا تبلور ووضح في فعالية وتجربة الانسان العملية والذهنية ضمن مجتمع يقوم على النشاط الزراعي ، اي على نشاط يمارس فيه الحيوان والنبات ، الى جانب الانسان وعبره، الدور الحاسم(١٧) .

---

(١٧) من المعروف أن « ليفي بريل » في دراساته المكثفة في « العقلية البدائية » ، وصل الىأن هذه العقلية تقوم ، ضمن ما تقوم عليه ، على تصور « القبلية » ، الذي يقابل « التجربة » وينفيها . ففي كتابه : (La mentalité primitive-Paris 1947 — P. 21 .) يأتي الى هذا التصور في سياق تعرضه لاسباب الموت عند البدائي (الذي يرى أن انسان المجتمعات العربية القديمة لم يخرج من حيث الاساس ، عن دائرته) . فيكتب ما يلي : « ــ وجملة القول ــ اذا كان البدائي لا ينشغل مطلقا بأسباب الموت الطبيعية ، فمرجع ذلك الى انه يعرف السبب مقدما ، وما دام البدائي يعرف مقدما لماذا حدث الموت ، فلا يعنيه أن يعرف كيف حدث ، فنحن هنا أمام حالة من القبلية ، ليس للتجربة عليها من سلطان » .

ولقد أثار بريل بآرائه هذه وآراء اخرى له موجة من الانتقاد وجه اليه من قبل جمع من الباحثين ، امثال Bergson, Radin, Robert Lowie الخ ... (انظر حول ذلك : قباري اسماعيل ــ العقلية البدائية للوسيان ليفي بريل ، مجلة « تراث الانسانية ــ القاهرة . المجلد السادس ــ ٢ ــ ص ٢٠٤ ــ ٢٣٥) .

ولعله من النافل أن نشير الى أن بريل بنفيه « التجربة » عن البدائي في تصوره للموت ، ارتكب خطأ فادحا في فهمه لهذا الانسان .

والدور ذاك هو ، بطبيعته ، انتاجي . أي انه يقوم على تلبية احتياجات الانسان الحيوية ، تلك التي تهددتها اتجاهات القحط الطبيعي النباتي والحيواني . وبصيغة اكثر تخصيصاً نقول ، ان الخصب الطبيعي النباتي والحيواني كان، ضمن ذلك المجتمع، بمثابة خصب انساني كما كان القحط الطبيعي النباتي والحيواني الوجه الآخر من القحط الانساني . واذا كان الخصب والقحط الانساني هما مصدر تصور التماثل المشار اليه ، فان الخصب والقحط على الصعيد النباتي والحيواني هما حقل الفاعلية وحقل انعدامها في النطاق الانساني . أي ان الانسان ، هنا ، هو فاعل أو عقيم بقدر ما يمتلك عالم النبات والحيوان وبقدر ما يمتلك هو نفسه منهما : ان نقطة الانطلاق تغدو في نفس الآن ، نقطة المحصلة . كما أن هذه تغدو ، في نفس الآن ، تلك . ومن هنا ، ندرك دلالة ما كتبه الانتروبولوجي وليام البرايت ، بعد أن نعممه على المجتمعات العربية المعنية هنا : « ان اتحاد الانسان أو قربه من الحيوان والنبات عقيدة هامة لفهم الاساطير والأديان القديمة في الشرق المتوسطي(١٨) » .

ان أهمية دراسة العلاقة بين الانسان القديم ،في المجتمعات المعنية هنا، وبين الحيوان والنبات تنطلق من زاوية مبدئية خاصة . تلك هي اقتران ذلك بظاهرة **الطوطمية** . فالطوطم ، حيواناً كان أو نباتاً ، انعكس — وهو الذي ساد في حياة المجتمعات العربية الاولى خصوصاً في مراحل تبلورها — في التصورات الذهنية (الاسطورية) الاكثر تميزاً في هذه المجتمعات .

وقد كنا ذكرنا ما أطلق عليه ليفي بريل « التوتم الجمعي » مقابل ما يكمله ويتممه ، وهو « هوية الفرد التوتمية — الجماعية » . وكما يظهر ، التركيز على الحيوان والنبات بصفته طوطماً ، أمر اتصل بالفعالية الزراعية المباشرة للمجتمعات العربية المشاعية القروية . ومن هنا ، فان سيجموند فرويد محق في قوله بأن « **الطوطمية يمكن أن تعد فعلا صيغة أولى للدين في تاريخ البشرية(١٩)** » .

(١٨) W. F. Albright : Archaeology and the Relgion of Israel-ed . Baltimore, the Johns Hapkins Press 1946 , 2 nd ed. P. 27

(١٩) سيجموند فرويد : موسى والتوحيد — بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٨ .

وحيث أن عالم الحيوان والنبات وعالمه الانساني الحيوي (الجنسي) هو نفسه محكومان بالوجود الطبيعي اللاحيوي ، فانه ، أي الانسان ، كان يرى في هذا الاخير وجهاً من أوجه ذينك العالمين ، اللذين ، هما بدورهما ، يرتدان الى عالم واحد ، هو عالم الخصب والعقم . وعلى ذلك ، فاذا كان الوعي بالتمايز والتناقض قد تولد في ذهن شعوب المجتمعات العربية القديمة إزاء موضوعات عالمها الخارجي (الحيوان والنبات والجماد) وعالمها الداخلي الذاتي ، فان وعيها بهوية ووحدة تلك الموضوعات كان يشكل علاماً رئيسياً في ذهنيتها وحاسماً ضمن المسألة المعالجة هنا .

بل لنقل ، بعد أخذنا بعين الاعتبار دنو طبيعة العلاقة بين تلك الذهنية والمحيط الخارجي من الملموس والمباشر أكثر من دنوها من المجرد والمتوسط ، أن وعي الهوية والوحدة المشار اليه من الدرجة الثانية أو الثالثة . وهذا ، إذن، يتضمن القول بأمرين لهما أهمية مبدئية بالنسبة الى فهم الفكر العربي القديم . الامر الاول يقوم على رفض الاعتقاد بأن الانسان في المجتمعات العربية القديمة « لم يعرف أي تناقض بين نفسه وبين محيطه الطبيعي(٢٠) » .

أما الأمر الثاني فيكمن في أن ذلك الانسان « تعرف على العالم المادي المحيط وتلمسه في حياته المباشرة كعالم **واحد** . ولكن **الكثرة** ، كثرة الظاهرات في العالم هذا ، انعكست أيضا في التفهم العملي للانسان (المعني) .. ولقد فهم العالم المادي وعومل كشيء جسمي . أما الذهني (الوضع الذهني) فقد تملك خاصيته في نظر ذلك الانسان في الجسمي نفسه(٢١) » . وهذا يعني أن الانسان المشار اليه « استوعب العالم المادي في عموميته **المحسوسة**(٢٢) » ،

---

(٢٠) A. Drews : تاريخ الاحادية Monismus في العصر القديم – هايدلبرغ ١٩١٣ ، اصدار المكتبة الجامعية لكارل ونتر ، ص ١ .

(٢١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط – دمشق ١٩٧١ ، ص ٣٩ .

(٢٢) طيب تيزيني : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

هذه العملية التي انطوت ، في الحين نفسه ، على إتجاه للتجريد ، ومن ثم للتمايز النسبي بين الواقع والفكر وتباين الأخير عن الأول .

★ ★

والآن ومن موقع ذينك الأمرين ، نود معالجة زاوية من المسألة المطروحة . فلعلها تشكل مجالاً خصب الدلالة للاحاطة بالحدود الضرورية الدنيا لتصور موضوعية العالم الخارجي من قبل الذهنية الاسطورية ، المنحدرة من المجتمعات العربية القديمة . هذه الزاوية تتصل بالعلاقة بين اللغة قبل انتظامها والواقع الخارجي ، كما برزت في نطاق تلك الذهنية . في سبيل خلق وضوح كاف حول ما نحن في سبيل التصدي له ، نورد قولاً لواحد من الباحثين ، يرى فيه أن حدود تلك العلاقة تماثل الحدود القائمة بين الحلم والواقع ، وان عالم الذهن قبل انتظام اللغة مثل امتداداً كلياً لعالم الواقع . فيوسف الحوراني يكتب ، من ذلك الموقع ، ما يلي : « قبل انتظام اللغة وتحديداتها كان الانسان يعتبر عالم الذهن امتداداً لعالم الواقع ، تماماً كما يكون لنا في حالة الحلم . ومن هذا الوضع نشأت عقيدة الخلق بالكلمة قياساً على كون تسمية الشيء تستحضر في الذهن صورة الشيء وخواصه وتجربة الانسان معه ، فيكون ذلك كأنه خلق كامل له في عالم الواقع(٢٣) » .

ان طرح العلاقة بين الذهن والواقع في الذهنية الاسطورية (في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم) على ذلك النحو ، يطيح بالوجود الانساني ، من حيث هو وجود انساني فاعل سببي بحد ما . ذلك أن وعي التمايز والتناقض ، الذي تحدثنا عنه فيما سبق على صعيد الذهنية الاسطورية في المجتمعات العربية القديمة ، كان يعني هيمنة حد أدنى في هذه الذهنية من الاقرار **الضمني وغير المنتظم** بعالم آخر يمتلك من الخصوصية **ما يجعله** متميزاً عن عالم الانسان الاسطوري . كما كان يعني أن امتلاك هذا الأخير للعالم

(٢٣) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم ــ بيروت ١٩٧٨ ، ص ٤٩ .

الاول بصورة من الصور وبدرجة من الدرجات ، لابـد وأن يمر عبر التآخي معه واستكشاف داخله .

ان وجود وعي التمايز والتناقض في الذهنية الاسطورية للمجتمعات العربية المعنية ، كان **بالضرورة** مشروطاً بوجود فسحة بين التعبير اللغوي البدائي للانسان الاسطوري وبين معطيات الواقع الموضوعي المعبر عنها . ولعل ظاهرتين اثنتين اسهمتا بقوة في إرساء تلك الوضعية . انهما **الممارسة الانتاجية المباشرة ، والموت .**

ففي مجتمع زراعي تبلورت سماته العامة الرئيسية ضمن علاقة حدية ، بمعنى أول ، وغير حدية بمعنى آخر ، بين فلاحي المشاعات القروية من طرف والسلطة الاريستوقراطية البيروقراطية من طرف آخر ، كان العمل الجماعي الكثيف والفردي طريقاً حاسماً لتحقيق حد ضروري من التوازن والتكيف الانسانيين مع الواقع . واذا كان تقسيم العمل في ذلك المجتمع ، الطريف بشخصيته الطبقية ، قد جعل الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية على علاقة غير مباشرة ومتوسطة مع الممارسة الانتاجية المباشرة للفلاحين والعبيد ، بدرجة محددة ، فان هذه الطبقة ظلت من البداية الى النهاية في مركز الثقل من تلك الممارسة . ان هذا يفهم في ضوء الاخذ بعين الاعتبار للوظائف الأساسية التي كانت مناطة بتلك الطبقة . فهي وظائف اقتصادية ، وسياسية ، وايديولوجية .

فلقد تولدت ذهنية التاليه الاسطورية (العربية) في احضان السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ، ممثلة ، هنا ، بقطاعها الايديولوجي الكهنوتي . ان هموم الممارسة الانتاجية المباشرة برزت في أذهان الكهنة بصيغ لم يكن لها أن تكون بعيدة اطلاقاً عن الاقرار الضمني بوجود خاص (موضوعي) للواقع الخارجي : النهر والمطر والشمس والارض والقمر والشجر والبرق والرعد ...

واذا كان ذلك الاقرار الضمني بالوجود الخاص (الموضوعي) للواقع ،

الخارجي قد برز لدى قطبي المجتمعات العربية القديمة على حد سواء ، الفلاحين ، المنتجين المباشرين ، والسلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ، فانه لم يكتسب صيغة واحدة لديهما : ان صايغ ومصدر الذهنية الاسطورية المنسقة لم يكن موقفه من موضوعية الواقع الخارجي متوازياً ومتساوياً مع موقفه المتلقي لها . فاذا كان هذا الأخير مدعواً ، بضرورة انتاجية طبيعية مباشرة ، الى الاقراربذلك ، فان ذلك الصايغ المصدر يقر به في سياق ذهني (ايديولوجي) يحقق له هدفين : تفسير القوى الطبيعية والاجتماعية والانسانية الفردية على نحو استراتيجي يمكنه من خلق توازن عملي وذهني فاعل ومنتج بينه وبين تلك القوى. أما الهدف الثاني — ويقوم على علاقة تضايفية مباشرة وغير مباشرة بينه وبين الهدف الاول — فيكمن في ايجاد ضوابط وقواعد ايديولوجية من شأنها أن تنظم الممارسة الانتاجية المباشرة التي ينجزها المنتجون المباشرون ، الفلاحون والعبيد .

أما الظاهرة الثانية (الموت) ، التي أسهمت بقوة في ارساء وعي التمايز والتناقض في الذهنية الاسطورية العربية ، وبلورت ، من ثم ، وجود فسحة بين التعبير اللغوي البدائي للانسان الاسطوري وبين معطيات الواقع الموضوعي ، فتكتسب هنا أهمية خاصة . لقد عنى الموت بالنسبة الى انسان المجتمعات العربية القديمة توقفاً نسبياً للحياة ، التي برزت في ذهنيته الاسطورية مرادفة لـ « الخصب » . وبذلك ، فان « التوقف » المشار اليه نظر اليه على أنه انتقال من الخصب الى العقم . وبطبيعة الحال ، اذا كانت الحياة ((الخصب) نسبية ، فان الموت (العقم) هو أيضاً نسبي .

هذا وجه من المسألة . ووجه آخر منها متمم للأول ومعمق لأبعاده يكمن في أن عملية التحول من الحياة الى الموت مثلت في الذهنية الاسطورية صدى نسبياً عميقاً من أصداء التحول والتعاقب الطبيعي الجغرافي . وذلك بقدر ما مثل هذا التحول والتعاقب صدى نسبياً عميقاً من أصداء عملية التحول تلك . ان العلاقة القائمة هنا بين البيولوجيا والجغرافيا الفيزيائية هي علاقة

الذات بالموضوع ، تلك التي تشترط وجود وفاعلية الطرفين على نحو يتقاطعان فيه ويتشابكان . بيد أن هذه العلاقة وان كانت متضايفة ، فان لحظة الاقرار الضمني بموضوعية وجود الجغرافيا الفيزيائية (الظاهرات الطبيعية الفيزيائية والجغرافية) ظلت تمثل منطلقها التلقائي الضروري .

واذا كان الامر كذلك ، فإن الموت ــ العقم النسبي ــ يغدو ظاهرة ليس بقدرة الانسان الذي يتعرض لها ولا بقدرة الآخرين أن يحولوا دون حدوثها . انه ، اذن ، حدث ذو بناء داخلي صارم لا يتأثر ، من حيث هو كذلك ، بفعل من يريد الحؤول دونه . هاهنا نكون قد ولجنا عالم ((**القدر**)) . فهذا يمثل ، في السياق القائم ، تعبيراً اسطوريا عن واقع الحال ذاك . ان موضوعية الحدث الخارجي (الطبيعة الفيزيائية الجغرافية) والحدث الداخلي (الموت) تبرز في الذهنية الاسطورية العربية بمثابتها قدراً لا راد له ، ينطلق بغاية وينتهي ــ نسبياً ــ الى غاية . أما هذه الغائية **فتغدو** فعلاً مألوفاً ومقترناً بالنشاط العملي الزراعي ونقيضه (العقم) ، يمكن التعرف على آليته العامة المكرورة والمنتظمة .

واذا ما حدث ان خرقت تكرارية تلك الآلية المنتظمة ، فاننا نواجه **الاستثناء المعجز** ، المأساوي أو الفرحي . ويبقى القول صحيحاً أن هنالك قوى تضبط كلتا الحالتين وتنظمهما وتقودهما . ان الضبط والتنظيم والقيادة على الصعيدين الاقتصادي السياسي والاجتماعي يمثلون الوجه الاول من مسألة واحدة . الوجه الثاني هو انضباط وانتظام وقيادة الظاهرات الطبيعية الفيزيائية الجغرافية . أما المسألة الواحدة فهي ايجاد التوازن بين المجتمع الانساني وتلك الظاهرات .

ومما له دلالة هامة على هذا الصعيد أنه على طريق « القدر » وعبره جرى التوصل الى تصور « المحيط » Environment الطبيعي الفيزيائي الجغرافي ، كما مهّد لنشوء الارهاصات الاولى لتصور « العالم » World .

ولا بد من التعرض ، ضمن هذا الافق للمسألة ، لوجه آخر هام من أوجهها :

ذلك هو الاعتقاد الذي ســاد ، خصوصاً ، لدى أهل وادي النيل القدماء بأن « العالم الآخر » عالم الموت ، ماهوالا امتداد لـ « العالم الأول » ، عالم الحياة . فاذا كان الاول صالحا ، كان الثاني كذلك . واذا كان على غير هــذا الحال ، أي شريراً ، كان ذلك الأخير أيضاً شريرا .

وتهمنا في ذلك التصور للعالمين المعنيين نقطتان اثنتان . الاولى تتصل بـ « وحــدة الوجود » . أما الأخرى فتتعلق بـ « قيمة » العالم الآخر بالقياس الى عالم الحياة . فعلى صعيــد النقطة الأولى،نواجه تأكيداً بنفي الانقطاع الانطولوجي بين الحياة والموت ، وباثبات الوحدة بينهماوالتداخل بينهما . هذا القول يغدو أكثر وضوحاً ،حالماندقق في تصور « الحســاب » في العالم « الآخر » .

فلقد عرف ذلك « الحساب » بمثابته حساباً على الأعمال التي مورست في العالم الأول وتقويماً لها . وهذا يعني أن « الموت » يمثل صورة من صور « الحياة » . و « الميزان » هو الذي يحدد طبيعة تلك الأعمال ويضبطها . والجدير بالانتباه أن نتائج « الحساب » تكتسب شخصيتها عبر تصوري « الخصب » و « العقم » ، اللذين وجدناهما ، فيما ســبق ، عصبي الوجود . فاذا تغلبت أعمال الخير على أعمال الشر ، كان ذلك من شأنه ان يدخل صاحبه في دائرة « الخصب » . والا فـ « العقم » مستقره .

ان تلك المعطيات تضعنا وجهاً لوجه أمام تصور على غاية الدقة والطرافة في اطار الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك هو أن « الموت » ، الذي يلحق بانسان ، لا يعني دائماً « موتاً » ، أي انقطاعاً عن عالم الحياة ــ الخصب . ان الخصب هو الذي يجعل من الموت «حياة» ، أي «خصباً» . كما انه يحول دون النظر الى الحياة « البيولوجية » على أنها دائماً وبصورة غير مشروطة خصب . ان البيولوجيا الخصبة والمخصبة هي التي تقترن اقتراناً عضوياً داخلياً ومباشراً بالفعل الزراعي والجنسي ، أو الجنسي والزراعي .

هــكذا تظهر « وحدة الوجود » وحدة للخصب ، لعالم الخصب ، الذي يقابله عالم العقم ويعارضه ويناقضه . ومن ثم ، فقيمة العالمين تكتسب دلالاتها

من موقعي الخصب والعقم الزراعي والجنسي .

ان ذلك كله يري الاتجاهات والدوافع والميول التي كمنت وراء اهتمام المجتمعات العربية (المشاعية القروية) القديمة بظاهرة الموت والأموات وتكريسها لها جهداً مادياً وذهنياً كبيراً وخاصاً . في هذا السياق ، نكتفي بأن نذكر بعض الطقوس التي تكرست في حياة الكثير من المجتمعات حتى الآن ، وذلك بفعل الجذور القديمة العائدة الى تلك العصور والتي تولدت وترعرعت فيها . من تلك الطقوس ، مثلاً ، دفن الميت ، والحرص على رفاته ، والانتقام له اذا اغتيل ، وزيارة قبر الفقيد ، ودفن الاشياء الخاصة به ، وتزويده بين الحين والآخر بما يعتقد أنه بحاجة اليه ، وسقي قبره بالماء ، وتوزيع مال أو طعام أو كليهما على « روحه(٢٤) » . ذلك أن هذا كله يحتاجه في رحلته الطويلة ، سواء كان من أهل « الخصب والاخصاب » في حياته الاولى ، أو كان من أهل « العقم والاعقام » .

ففي الحالة الأولى ، يكتسب الميت مزيداً من الفضائل والقدرة على مواجهة المعضلات في حياته الجديدة . أما في الحالة الثانية فمحاولة لـ « الاستسقاء » على « روح الفقيد » ، وطلب المغفرة له من ذنوبه (عقم حياته) .

---

(٢٤) قارن ذلك ؛ Lévy-Bruhl : La Mentalité Primitive - Ibid, P. 65 .

٤

« الكلمة الالهية » وحيثيات عملية الخلق

آ ـ هكذا ، اذن ، تصبح المسألة قابلة للتقصي والفهم : ان « **الكلمة** » في الذهنية الاسطورية العربية فاعلة قادرة ، وخلاقة . وهي ، في صفتها هذه ، معادلة لفعل الخلق الواقعي . وعلى ذلك ، فإنه ، على صعيد هذه الذهنية ، صحيح أن نقول بأنه « كما تخلق كلمة الانسان الاشياء في الذهن تخلق كلمة الاله الاشياء ذاتها في عالم الواقع(٢٥) » . أما صحة ذلك ، فتكمن في المعلم الأساسي المتميز للذهنية الاسطورية المشار اليها . هذا المعلم هو الاقرار الضمني الضروري بموضوعية وجود الظاهرات الطبيعية الفيزيائية الجغرافية ، وذلك عبر تصور قدري ، على النحو الذي أوردناه فيما سبق ، وكذلك من موقع أن « الكلمة الالهية » هي ، وفق تلك الذهنية ، **فاعل وفعل ومفعول** .

ولكن تلك « الكلمة » تبقى بعيدة عن أن تكون لها القدرة على الخلق من عدم ، أو على الابداع . اذ أن هذا الأخير لم يكن له معنى في تلك الذهنية . ان الوجود ، عموماً ، يمثل ، بصورة ما ، ملاءً ، وفعلاً . ولكنه يكون ، في مراحله الاولى ، نوعاً من العماء والاختلاط واللا تعين . وحالما يعلن الفعل الالهي عن نفسه ، مجسداً بالكلمة الالهية الآمرة ، فان ذلك العماء يكسب بعداً وجودياً جديداً ، يتمثل بالتحقق والانتظام .

واذا ما خصصنا هذا القول ، فاننا لا بد ملاحظون أن الكلمة الالهية الآمرة تكمن فاعليتها ، في السياق المذكور، في **وظيفتيها** . وهاتان تتمثلان ، هنا، بتنظيم وتنسيق ما هو قائم ، وباستجلاب ما ينطوي عليه من غايات قبلية

---

(٢٥) يوسف الحوراني : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا .

أو بعدية يطمح للحصول عليها . بل لا بد ، على هذا الصعيد ، من التمييز بين « الخلق » و « الابداع » . ذلك أن الثاني ، في اطاره الميتافيزيقي ، يتضمن وظيفة الإحداث من عدم مطلق ، أي دون سابق مثال . أما الأول ، الخلق ، فلا يقتضي ذلك . انه الايجاد لشيء ما من موقع ما . وهذا يعني أننا نواجه ، هنا ، صيغة **الاشتقاق** ، تلك التي تعني ما تعنية الكلمة الالهية في الذهنية الاسطورية العربية .

ولعل الدعاء الاسلامي التالي ، الذي ينطوي على أصداء واضحة من تلك الذهنية ، يعبر عن واقع الحال الذي نحن بصدد الحديث عنه هنا : اللهم اني لا أسألك رد القضاء ، بل أسألك اللطف فيه . فاذا ما اعتبر « القضاء » ، هنا ، قدراً ، فانه يغدو دالا على القدمية .

وقد اكتسبت هذه « القدمية » في ذهن انسان المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) تصوراً تمثل فيما يمكن أن يطلق عليه « عقيدة الكلمة » . ف « الكلمة » ، وفق ذلك ، لا تمتلك ، في صيغتها الالهية ، قدرة خلاقة فاعلة فحسب . أن فاعليتها تتضح ، كذلك ، في أن الذهنية الاسطورية العربية ـ وقد كانت بمعنى ما « بدائية » ـ تقوم على « الاعتقاد بأن العالم الذي يحيط بها عبارة عن لغة Langage تستعملها الارواح في مخاطبتها بعضها بعضا » ، كما كان ليفي بريل يرى(٢٦) .

واذا استعدنا في أذهاننا ، ثانية ، ما قلناه حول « السحر » من أنه ، في صيغته الشفاهية المنطوقة ، قاد الى « الاسطورة » بصفتها نسقاً ذهنياً متميزاً ، فاننا سوف نتبين الأهمية الكبرى التي استحوذت عليها « الكلمة » في المجتمعات العربية القديمة المشار اليها ، وربما كذلك حتى الآن في العالم العربي الراهن .

وفيما يتصل ب « الكلمة الخالقة الآمرة » ، الإلهية ، فان المسألة تكتسب

---

(٢٦) انظر : قباري محمد اسماعيل ـ العقلية البدائية للوسيان ليفي بريل ، نفس المعطيات المذكورة سابقا ، ص ٢٠٨ .

مزيداً من الأهمية والفاعلية، وربما كذلك الوضوح. فها هنا وانطلاقاً من أن انسان تلك المجتمعات لم يمنح، بحكم وضعيته الزراعية والبيولوجية (الجنسية)، تصور «الابداع من عدم» أية أهمية، أو أنه، بالأصل، لم يعرف هذا التصور، نقول، ضمن هذا المعطى كان « التمايز » أو « التباين » ، واقعاً وتصوراً ، يفرض نفسه في ذهنيته . فكأنما عملية التحول من « العالم الممكن وغير المتعين » الى « العالم المتحقق والمتعين » هي تفتيق لظاهراته وابراز لها على سبيل التحديد الكوني أولا ، وضبط لها ضبطاً كلامياً – اسمياً ثانياً .

في هذه النقطة نواجه منعطفاً هاماً حتى الحد الاقصى على صعيد طبيعة « ذهنية » المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) فلا يمكن عموماً أن يطلق عليها ، أولاً ، لا منطقية ، وثانياً ، غيبية ، وثالثاً ، جاهلة بالسببية ، كما أعلن ، في حينه ، ليفي بريل(٢٧) . ان تحاشي النظر الى تلك الذهنية من موقع الاعتبارات الثلاثة المشار اليها، لاينطلق ، بدوره ، من التاكيد على أنها منطقية ومادية (واقعية) وتأخذ بالسببية. اذ أن هذا القول يقود ، في نهاية الأمر ، الى ادخالها في عالم الفكر النظري الفلسفي ، بصورة أو بأخرى . وهذا ما لا يمكن القول به والدفاع عنه من موقع المعطيات الاسطورية التي بلغتنا .

ان ما نستطيع القطع به ، على هذا الصعيد ومن ذلك الموقع ، يكمن في النظر الى تلك « الذهنية » على أنها « أسطورية » تمهد ، في شخصها وعبر جملة من القضايا التي طرحتها ، للفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد ، والتعميم ، والمنطقية ، والانطلاق من السببية ، والنقدية الخ . .

ضمن ذلك السياق ، يبرز تصور « التمايز » أو « التباين » ، ويكشف عن أهميته في « الذهنية » المشار اليها . فانطلاقاً منه استطعنا تحديد عملية الخلق بأنها تفتيق لظاهرات الوجود ، وتحديد كلامي – اسمي لها(٢٨) .

---

(٢٧) انظر كتابه : العقلية البدائية – نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٢٨) في هذا الاطار من ادراك المسألة ، يكتب يوسف الحوراني ، بحق ، ما يلي (نفس المرجع

وإذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام في اطار تحديد تلك الذهنية (الاسطورية العربية القديمــة) ، فاننا ســوف نجــد انفســنا مدعوين الى أن نعطي « الصورة » ما أعطيناه (« الــكلمة » من أهمية في تمثل المحيط الطبيعي الجغرافي والاجتماعي ذهنياً ، وتصوره وفق ضوابط وقواعد وترتيبات تقتضيها هذه الذهنية . أما الضوابط والقواعد والترتيبات المشار اليها فهي وان ظهرت ، في معظم الاحيان ، بصيغة ســاذجة ، فانها تظل تمثل منعكسات ذهنية حسية ومجردة ، الى حــد ما ، لذلك المحيط .

وجدير بالاهتمام الخاص أن نتبين الوظيفة التي انجزتها تلك الأخيرة في الذهنية الاســطورية العربية المعنية هنا . فلقد نهضت ، ضمن ما نهضت به ، بأمرين اثنين . الاول منهما كمن في ايجاد حد ضروري من التماسك والتوازن الذهني والعملي بين حملة تلك الذهنية ومحيطهم الطبيعي الجغرافي والاجتماعي . أما الأمر الثــاني فيتمثل بتلبية الحاجات الجمالية الانسانية لأولئك الحملة ، وبصورة خاصة المتميزين منهم اجتماعياً طبقياً ، أي المتحدرين من مواقع الاريستوقراطية البيروقراطية .

من هنا ، تتضح أمامنا الغايات الكبرى ، التي استهدفت من القيام ببناء القبور والاهرامات والبيوت الضخمة . فهذه جميعاً جسدت مثلاً جمالية واخلاقية دينية لمن وقف وراءها وامتلك نتائجها ، وذلك في نفس الحين الذي لبت فيه حاجة اقتصادية واجتماعية وسياسية ايديولوجية . ضمن هــذا التوجــه ، نتبين دلالة ما كتبه اتيان سوريــو حــول موقــع ووظيفة



والمعطيات السابقة ، ص ١١٣) : « لم يعتبر الذهن البدائي أن الخلق ممكن من العدم ، بل اعتبر الخلق يتم بالتميز ، ثم بالتسمية » .

وفي مكان آخر يكتب الباحث ، في معرض حديثه عن السومريين ، بأن « استحضار خواص الاشــياء خلال اسمائها انما هو عملية خلق ذهني ترافقها أحاسيس وتخيلات واســعة توحي بطاقة شبه سحرية للكلمة ذاتها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٩) .

« الصورة » في الفن المصري القديم ـ ونضيف أيضاً : في مجمل الفن الذي ترعرع في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ـ . فلقد كتب الباحث المذكور ، محدداً ذلك كما يلي : « فكما أن للكلمة الطاقة والقدرة كذلك للصورة فعل الإدامة والتخليد . ومن هنا بالتالي أن كل فن جنائزي مصري انما يقوم على تزويد الحياة المقبلة للميت بما هو ضروري له بحسب ما يحتاجه في هذه الحياة الدنيا ، وليس السبيل الى متعة كاملة الا بما يكون تحت تصرف الميت ، ممثلاً برسوم واشكال تجسيدية(٢٩) » .

ولعلنا نستطيع القول ، في هذا الصدد ، بأن الصورة ، أو الفن عموماً مارس في المجتمعات العربية القديمة دوراً مقترناً بدور اللغة ، ان لم يكن مندمجاً به . ان ذلك يصح خصوصاً بالنسبة الى الفن التجسيمي . فهذا الأخير قام بعملية الضبط والتقعيد والترتيب لظاهرات المحيط الطبيعي الجغرافي والاجتماعي ، مثله في ذلك مثل اللغة . لقد قام بذلك عبر الاستجابة الأولية للحاجات الجمالية لناس تلك المجتمعات .

---

(٢٩) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور ـ نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٦ ـ

ب ـ جاء في القصة الاسطورية ، التي صحبت صورة « البقرة السماوية » المنحوتة على الحوائط الحجرية لطائفة من المقابر الملكية المصرية بين عامي ١٣٥٠ و ١١٠٠ ق.م ، ما يلي :

« حين شاخ اله الشمس رع ملك البشر والآلهة وطعن في السن ، عرف ان الانسان في الصعيد والصحراء يتآمر عليه . ولذلك دعا مجلساً له من الآلهة كان يضم من الذكور شو وجب ونونو ، ومن الاناث تفنوت ونوت وعين رع . ولقد جرى ذلك سراً حتى لا يعلم الانسان بأمره ، ثم كان أن أخذ رع بنصيحة الآلهة فأرسل عينه في هيئة الآلهة حتحور لتقتل الجنس البشري ، فلما عادت محبورة وقد انجزت بعض مهمتها ندم رع وعزم على انقاذ من بقي من البشر ، فأمر بجعة حمراء تراق في الحقول أثناء الليل ، فلما أن عادت العين المتعطشة للدماء وجدت الجعة الحمراء محببة لقلبها ، فكان ان سكرت وعجزت عن التعرف على الناس. .غير أن رع قد ظل سئماً من بقائه بين الناس والأرض ، فكان أن نصحه نونو القديم الذي يعني اسمه المحيط البدائي بأن يمتطي ظهر البقرة نوت ، فلما أن أقبل الفجر وبدأ الناس يرمي بعضهم بعضاً بالسهام نهضت البقرة نوت ، ورع على ظهرها ، فصارت السماء . ثم أعرب رع عن (رضاه) ورغبته في (زراعة الحشائش الخضراء) في السماء ـ ويقول الراوي مع التورية بهذه الالفاظ انه بعد أن نطق الاله بهذا خرج (حقل الرضا) و (حقل اليراع) الى الوجود . وقد نشأت هذه الأسماء القديمة عن فكرة بحيرة سماوية رغم أنها فيما بعد وفي نصنا هذا انما تشير الى المثل الاعلى للفلاحين اي الى أرض الزراعة في العالم الآخر . على أن البقرة في وقفتها عالياً قد احست بالغثيان فارتجفت (فقال جلالة رع : لو أن لي عدد حح ـ بمعنى : مليون معبود ـ لأسندها) ، فكان بقوله هذا

أن خرج الى الوجود معبودات حح (الثمانية ؛ الذين اخذوا بارجل البقرة السماوية . وأخيراً أمر رع الاله شـو ان يجعل نفسه تحت البقرة ليسند بطنها وليحرس آلهة حح الثمانية(٣٠) » .

ان هذا النص المصري لا نعدم وجود مثيل له ضمن النصوص المتحدرة من الذهنية الاسطورية العربية في بلاد ما بين النهرين وفينيقيا . ذلك أن المسألة المطروحة هنا تمثل وجهاً مشتركاً **عاماً وأساسياً** من أوجه هذه الذهينة . ف « كلمة » رع تمثل الفعل الكوني الخالق ، أي الضابط والمنظم والمرتب . فهو اذ يتلفظ برغبة ما ، فان هذه الاخيرة تصبح واقعاً حياً دافقاً أن لفظ جلالته ، جلالة رع ، هو بعد من أبعاد الفعل الكوني . ويمكننا أن نقول كذلك ، ان هـذا الفعل هو نفسه بعد من أبعاد اللفظ الجلالي .

لقد تجلى ذلك الموقف بوضوح في أساطير الخلق المتحدرة من شعوب ما بين النهريـن . ففي أسطورة « صعود عنانـه » ، يخاطب كبار الآلهـة « آنو » بقولهم(٣١) :

ما تأمر بـه يتحقق
ومـا قول السيد والأمـير الا
ما تأمر أنت به ، ومـا توافق انت عليه .
ياآنو ! كلمتـك هي العليـا ،
من يستطيع أن يقول لهـا كلا ؟
يا أبا الالهـة ، إن أمرت ،
فأمرك أساس السماء والارض

. . . .

(٣٠) رودولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة . (ضمن : أساطير العالم القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥ ـ ١٦) .

(٣١) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين . (ضمن : ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص١٦٣) .

الفـاظ فمـك المقدس

تصغي اليهـا الاجيجي

والأنوناكي تسير أمامـك خائفـة

وكالأقصـاب في مهب الريح

تنحني لأوامرك الالهـة .

بل ان الموقف المعني هنـا يبرز بمزيد من الوضوح والتميز عبر التـأكيد عـلى اقتران المصـير (القـدر) الكوني باللفظ الالهي . اذ من خصـائص الآلهـة « العلّيين » أن يقرروا المصـائر بألفاظ آمرة منهم . ففي الاسطورة الشهيرة « اينوما ايليش » يقدم انشار اقتراحاً مفـاده « أن ابن إيا ، الفتى مردوك (وهو الشديد البطش) ، عليه أن ينصر آباءه الآلهة. ويقبل إيا بعرض الاقتراح عـلى مردوك ، فيوافق هذا ولكن بشرط :

اذا أردتم أن أكون نصيركم

فأقهر تعـامت وانقذكم ،

اجتمعوا وأعلنوا انني من العلّيين

اجلسوا معـاً مستبشرين في اُبشوُكنا ،

واجعلوني ، مثلكم ، اقرر المصير بلفظة من شفتيّ ،

حتى اذا ما قررت أمراً لم يتبـدل ،

ولم يرتد على أمري حين انطق به ، ولم يتغير(٣٢) » .

بذلك الوضوح والتميز نتبين العـلاقة التضايفية ــ الجدلية ــ بين فعل

(٣٢) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٦ .

الأمر الالهي والمفعول الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي : كن ! فيكون. وبتعبير شخوص الاسطورة ، التي نحن بصدد الاستشهاد بها :

وضعوا في الوسط منهم ثوبا
وقالوا لبكرهم مردوك :
« أيها الرب ، انت أعلى الآلهة شأناً ،
مرْ بالفناء وبالبقاء ، يتحقق الاثنان .
ولتفنِ كلمة منك هذا الثوب ،
ثم انطق ثانية لتعيده مثلما كان » .
فنطق ، وفني الثوب من كلمته
ونطق ثانية ، فعاد الثوب مثلما كان .
وإذ رأى آباؤه الآلهة (قوة) كلمته
فرحوا وبايعوه قائلين : « فليكن مردوك ملكاً(٣٣) » .

واذا ما اتجهنا صوب الاسطورية الفينيقية ــ وهي أحد أوجه الذهنية العربية القديمةــ فاننا نواجه المسألة المطروحة بصيغة لعلها تكون أكثر افتضاحا بتصور « الكلمة » ، من حيث هي « روح » الكون و « مصيره ــ قدره » و « ناظمه » . نقول ذلك ونحن نعلم أن أفق المسألة هذا يبقى يعبر عن مكونات وخصائص تلك الذهنية ، عموماً . فالكلمة ، التي تغدو ، هنا ، « روح » العالم و « مصيره ــ قدره » و « ناظمه » ، تكتسب بعداً أكثر كونية أولاً ، واكثر فاعلية ثانياً .

نلاحظ ذلك ، على سبيل المثال ، في أسطورة تتحدث عن « بعل وعنات » ، حيث يدعو الاول الثانية أن تأتي اليه ، ليقدم اليها أمراً ليس

(٣٣) لوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .

يوســع أي كائن آخر أن يقدمه اليها :

الي دعي أقدامك تسابق

الي دعي أرجلك تسرع

لأن عندي كلمة أخبرك بها

كلمة الشجر وهمس الحجر

وصوت السموات للارض

والاعماق للنجوم

اني أفهم البرق الذي لا تعرفه السموات

والكلمة التي لا يعرفها الرجال

ولا كذلك تفهمها جماهير الارض

تعالي وســوف أكشفها لك

في وســط جبلي ، الاله صفون

في المحراب ، في جبل ميراثي

في المكان الطيب على تل القوة(٣٤)

ذلك الافق البنتيئي Pantheistic الضمني ، الذي نستشفه من النص السابق ، يبدو لنا انه يصبح ذا ايقاع قوي واكثر وضوحاً ودقة في الصياغة والتوجه في نص آخر شــهير ينسب الى سانخونياتن . ففيه نتبين قصة التكوين ضمن التصور الفينيقي على نحو نــكاد نسمع ونحس بقوة أصداءه في التصورات الكونية اللاحقة لمجموعة من الفلاســفة اليونانيين : « ريح معتمة

(٣٤) سيروس هـ.جوردن: الاساطير الكنعانية . (ضمن : اساطير العالم القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦) .

عاصفة ، أو هبة هواء مظلم ، وخواء موحل جهنمي ، بلا نهاية ، في زمن كانه امتداد . وهذه الريح وقعت في حب مبادئها الخاصة ، فحصل اجتماع قران، ودعي هذا التقارب (الرغبة) . وبذلك كان مبدأ خلق جميع الاشياء . ولم يكن لهذه الريح معرفة بما أنتجت(٣٥) » .

ولعلنا نمسك بذلك الأفق البنتيثي الاسطوري بمزيد من التخصيص على صعيد الذهنية الاسطورية العربية ، حينما نفض مغاليق بعض التعويذات والرقيات التي كان العراقيون القدماء يتلونها اتقاء لشر أو أذى يداهمهم او تحقيقاً للمزيد من الحصانة الذاتية لهم . ففي واحدة منها ، يتضح ذلك الافق ضمن الذهنية المعنية بلغة حسية مباشرة ومفعمة بالدلالات الكونية . هاهنا نقرأ ما يلي :

أنا السماء ، لن تستطيع النيل مني

أنا الأرض ، لن تستطيع سحري(٣٦) !

ان نزوع الانسان للتوحد بالظواهر الطبيعية ، تلك التي تجسد ، هنا ، قوى الهية ضابطة منظمة فاعلة ، يمثل أحد أوجه الوجود الكلي . فهو يمثل عملية ذات حدين . حد كوني (كوسمولوجي) ، ينهض على أن الانسان نفسه مشارك ، بدرجة ما ، في الخصوصية الالهية . وحد اخلاقي اسطوري ، يظهر بتبصر الأنسان بتلك المشاركة وباصراره على التأكيد عليها .

فعلى صعيد الحد الاول ، نلاحظ ان الانسان قد صنع مجبولا بدم الهي بعد أن مزج هذا الاخير بالتراب ، بحيث ينطوي في شخصه على الناسوت واللاهوت ، معا . هذا نتبينه من أسطورة « اينوما ايلش » ، حينما نجد

---

(٣٥) التمهيد للانجيل لاوزابيوس القيصري ـ الترجمة الفرنسية ١٨٤٦ ، ص ٣٤ .

(٣٦) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٤ .

مرودوك منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهدة » ، وتنظمهم في فئتين كبيرتين :

لسوف أعقد الشرايين واخلق العظام .

لسوف اخلق لُلُّو ، واسميه « انساناً » ،

لسوف أصنع لُلُّو ، الانسان .

وليحمل عبء كدح الآلهة ،

ليتنفسوا دونما عائق ،

وبعدئذ سأعين طريق الآلهة .

انهم ليتكتلون كالكرة :

وسأميز الواحد من الآخر .

واتباعاً لاقتراح من أبيه إيا ، يدعو مردوك الآلهة الى الاجتماع في مجلس هو الآن أشبه بالمحكمة ، ويسألهم عمن كان المسؤول عن الهجوم ، ومن كان الذي حرض تعامت عليه . فيتهم المجلس كنغو . فيوثق كنغو ويعدم ، ومن دمه يخلق البشر بتوجيه من ايا .

ربطوه ، وامسكوا به أمام إيا ،

ونفذوا الحكم به وقطعوا شرايينه ،

ومن دمه صنعوا البشر .

وعندها فرض إيا الكدح على الانسان ،

وحرر الالهة(٣٧) .

---

(٣٧) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

وبذلك، فلا فكاك للناسوت عن اللاهوت ، حتى وان اقترف الانسان «خطيئة» بصورة قسرية ، أي حين صنــع بدم اله خاطىء(٣٨) .

من ذلك الموقــع الكوني الأصلي ، موقــع تكوين الانسان مشاركاً للوجود الالهي ، نستقي الحــد الثــاني من نزوع الانسان للتوحــد بالظواهر الطبيعية ، وفق الذهنية الاسطورية العربية . فاذا رأى انسانُ هذه الذهنية أنه والسمــاء والارض والشمس والقمر . . . أمر واحــد هو ذاته ، فانه ، في ذلك ، لا يستمطر الرحمــة عليه ولا التعــاطف معه من قبل تلك الظاهرات الطبيعية باعتبــاره كيانــاً متحــدراً من خارج دائرتهــا الكونية . انه يفعــل ذلك وفق « لوحــات الأقــدار » اي « طبــع شيماتي » بالتعبير الاكادي ، تلك اللوحات التي تحدد فيهــا منشأه ومصيره .

واذا كان الموقف عــلى هــذا النحو ، فان الانسان لم يعــد يجــد حرجاً في الاعلان عن انتسابه الى عالم الآلهة ، وان كان هذا الانتساب جزئياً . ففي الرقية التالية نواجه هذا الموقف بوضوح وافصاح كبيرين :

---

(٣٨) لعل هذا الموقف يتحدد بمزيد من الوضوح والتعميم ، حين نضعه في سياقه من العملية الكونية الكلية ، كما نجدها في اســاطير التكوين العربية المنطلقة من « الخصب » و « العقم » . فتكوين العالم ، في جذوره الاولى ، نظر اليه على انه حصيلة قتل واحد او اكثر من واحد من الالهة ، وذلك بهدف تحويل اجزائه المكونة له الى مداميك في بناء العالم . مثل هذا التصور نتبينه فيما لجأ اليه الاله مردوخ البابلي من قتل لـ (تعامة) الالهة ، وتكوين العالم من اجزاء جســمها .

ان دلالة ذلك ، الذي يرتكز الى تصوري الفداء من اجل استنبات الخصب والصراع بين الخصب (الخير) والعقم (الشر) ، تكمن في أن العالم بدءاً بالجذور التي انطلق منها وانتهاءاً بالانسان الذي مثل حلقتها القصوى ، يجسد شريطا دائريا موحدا وذا أجزاء متعددة متكاملة . وبذلك ، فمع استقرار فعل التكون ، يصبح الحديث واردا عن عالم الهي ــ انساني واحد ، بعــد أن كــان ــ في مرحــلة الفوضى والعمــاء ــ ذا بعــد امكاني الهي واحد . (وسنتبين لاحقا ان المرحــلة الالهيــة الانســانية من العالم هي تعبير اسطوري لاهوتي عن بداية ســلطة الملك الاله أو الاله الملك) .

انليل راسي ، والنهار وجهي ،
واوراش ، الاله الفذ ، هو الروح الحامية التي تهدي خطاي .
عنقي قلادة الاله ننليل ،
وذراعاي منجل الهلال الغربي ،
واصابعي طرفاء ، عظم آلهة السماء .
انها تدفع عن جسمي عناق السحر ،
والالهان (لوغان ادينا) و (لاطراق) هما صدري وركبتاي ،
و (مهراء) قدماي الجوابتان(٣٩) » .

اذن ، تلك « الريح المعتمة العاصفة ، أو هبة الهواء المظلم ، وذلك الخواء الموحل بلا نهاية » ، الذي يقع في حب مبادئه « الخاصة » وينجم عن ذلك قران بين الطرفين يتجسد بـ « الرغبة » ، وكذلك النزوع الكوني الطبيعي والاخلاقي الاسطوري للتوحد بالكون الالهي ،ان هذا كله هو ، في حقيقة تصور التكوين العربي القديم عموماً ، « الكلمة » الكونية الخالقة قبل خروجها من شفتي الاله ، اي قبل اصدار فعل الخلق .

واذا ما تفحصنا الامر ودققنا في بنيته وآفاقه التي انطوى عليها ، فاننا سنلاحظ ، في ضوء المسألة التي اتينا عليها ، ما اكدنا سابقا على هيمنته في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك هو الاقرار الضمني ، الساذج البدوي أحيانا والمنسق المعمق الى حد ما أحيانا أخرى ، بموضوعية العالم الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي . ولا بد ، هنا ، من تقديم ايضاح مبدئي لهذه الفكرة الاخيرة ، فكرة موضوعية العالم ، لئلا ينشأ الظن بأنها تتناقض مع المسألة السابقة (تداخل الناسوت باللاهوت) .

فمن طرف **أول** ، نجد أن « موضوعية العالم » ، في السياق الاسطوري

(٣٩) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

العربي ، تعني اقرارا أوليا باستقلاليته ازاء التصورات التي يصنعها الانسان حوله وعنه . ذلك أن من شأن هذه الاخيرة أن تسهم في أن يكون « القضاء » او « المصير » أو « القدر » لطيفاً ، مخففاً ، وليس في أن تعمل على رده وتجاوزه وتخطيه . أما ذلك « الاقرار » فيتخذ طابعاً ضمنياً وعملياً ومشوبا بصور سحرية بدائية .

من طرف آخر ، نجد أن « موضوعية العالم » ، في السياق المذكور ، تتمثل في انه ليس مبدعا، أي موجدا من عدم مطلق ـ فهذا الاخير كان أبعد ما يكون عن الذهنية الاسطورية العربية ـ . انما اعتبر « العالم » مخلوقا من قبل الكلمة الالهية الفاعلة ، بحيث برز هذا الخلق بمثابته تصورا لعملية انتقال من حالة الفوضى والاضطراب الوظيفي والعماء الى حالة الانتظام والفعل الوظيفي الغائي والنور .

أما الوجه **الثالث** من « موضوعية العالم » تلك ، فيقترن اقترانا بدئيا ضمنياً بتصور « الكلمة » الالهية على أنها روح وناظم وحافظ العالم ، وعلى أنها متمثلة فيه في حالتيه الكونيتين ، المنوه بهما فيما سبق . بصيغة أخرى ممكنة ، نستطيع القول بأن العالم هو « الكلمة » وبأن هذه ذاك مأخوذين في سياقيهما الكونيين المعنيين هنا . واذا ما كان الامر كذلك ، فان الافق البنتيئي ، الذي أشرنا اليه ، يبرز بروزا قويا في العلاقة بين ذينك الطرفين .

بل لعلنا مخولون بالقول بأن المسألة هنا تبرز بصفتها مسألة علاقة بين موضوع وذات ، الاول منهما مجسداً بالعالم الخارجي الطبيعي ، والثانية مجسدة بالعالم الانساني الداخلي . واذ كان الانسان ، في أساس الامر ، مشاركا في الوجود الالهي ، فانه أصبح في الموقع الذي يدعونا الى عكس تلك العلاقة ، بحيث يغدو الانسان ذاتا والوجود ذاك موضوعا . أي ان الوجود الالهي يصبح ، كذلك ، مشاركا في الوجود الانساني والطبيعي . وبذلك ، يزول التصور عن **عالمين** ، ليتحول الى تصور عن عالم **واحد أحد** يتضمن ، في الآن نفسه ، واقع التمايز والتمفصل . وهنا ، أيضا ، لا يفقد تصور موضوعية

العالم شيئا من مقوماته ، بقدر ما يكتسب أفقا اسطوريا طريفا يعبر عن الطابع المعقد لعملية انفصال الانسان العربي الاسطوري عن الطبيعة(٤٠) .

ان تعقد طابع تلك العملية يكمن ، براي بعض الباحثين ، في أن الأقدمين من سكان المجتمعات العربية « لم يروا الطبيعة والانسان واقفين يجابه الواحد الآخر(٤١) » . ولقد ترتبت على ذلك نتيجة ذات أهمية منهجية نظرية . تلك هي أنه لم يعد هنالك من حاجة لفهم ذينك الطرفين ، الطبيعة والانسان، « بأساليب مختلفة للمعرفة . بل ... ان الظواهر الطبيعية كان ينظر فيها كأنها تجارب انسانية ، وان التجارب الانسانية كان ينظر فيها كأنها حوادث كونية(٤٢) » .

وبمزيد من التدقيق والتخصيص ، يشير هـ. وهـ. أ. فرانكفورت الى أنه « عند الانسان العلمي ، يشار الى عالم الظواهر عادة بـ (هو) . بينما يشار اليه عند الانسان القديم ـ وكذلك البدائي ـ بـ (أنت) .. والعلاقة بين (أنا) و (أنت) هي علاقة الصنف بالصنف عينه(٤٣) » .

---

(٤٠) ان فكرة الارتباط بين الاله والطبيعة ـ بما في ذلك الانسان ـ ، أي حلول الاول في الثانية والثانية في الاول ، يعبر عنها هـ. وهـ. ا. فرانكفورت (الخاتمة لكتاب ـ ما قبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣) ، في سياق حديثه عن لاهوت مصر وما بين النهرين ومقارنته باللاهوت العبراني ، بما يلي : « عندما نقرأ في المزمور التاسع عشر هذه العبارة : (السموات تحدث بمجد الله ، والفلك يخبر بصنع يديه) ، نسمع صوتا يهزأ من معتقدات المصريين والبابليين . فالسموات التي يرى فيها صاحب المزامير شاهدا على عظمة الله ، كانت للبابليين هي جلالة الاله الاكبر والحاكم الاسمى ، آنو . وللمصريين كانت السموات ترمز الى سر الام الالهية التي يولد الانسان بها من جديد . فاللاهوت في مصر وما بين النهرين حلولي : أي ان الآلهة حالة في الطبيعة ، ولا يفهمها الانسان الا على هذا النحو. في الشمس يرى المصريون كلما يعرفه الانسان الخالق ، وهي للبابليين الاله شاماش، ضامن العدالة» .

(٤١) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : المدخل لكتاب (ما قبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص١٤).

(٤٢) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(٤٣) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٥ .

هاهنا ووفق ذلك الرأي ، نواجه مستويين للمسألة ، واحدا واقعيا تطبيقيا، وآخر نظريا معرفيا . فعلى صعيد المستوى الاول، يرى الباحثان هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ان الانسان القديم ـ والبدائي ـ يقدم على العالم الطبيعي من موقع الاعتراف بأنه مساو لعالمه هو نفسه ، أي من موقع الاعتراف بوجود صنف واحد يتوزعه اتجاهان اتجاه الانا واتجاه الأنت . ومن ثم ، « فان (الأنت) لا يتأمل فيه هذا الانسان بانفصال ذهني ، بل يجربه كحياة تواجه حياة(٤٤) » .

أما على صعيد المستوى الثاني للمسألة ، فان الحاجة الى تكوين نهجين للمعرفة ، واحد يتصل بالعالم الطبيعي وآخر بالعالم الانساني ، تغدو نافلة . ذلك لان العالمين يرتدان الى واحد ، هو العالم الطبيعي الانساني . بل ان هذين التعيينين (الطبيعي والانساني) يصبحان غير ذي معنى . ذلك لانهما ، حيث يحتفظ بهما ، يظلان يحملان دلالة التمايز والثنائية . ولذلك ، فالثنائية والتمايز ينحسران لصالح سمة واحدة للعالم ، تلك هي « حيويته » . أما السبب في هذا فيكمن في أن« العالم لا يبدو للانسان البدائي جمادا أو فارغا ، بل زاخرا بالحياة(٤٥) » .

وعلى ذلك ، فان النظر الى العالم الطبيعي مساويا ومماثلا للعالم الانساني يعني ، كذلك ، التساوي والتماثل في النظر الطرائقي اليهما : فهنالك طريقة واحدة تكمن في تحديد العالم الطبيعي بـ « أنت » والعالم الانساني بـ « أنا » ، وبأخذ « الأنت و الأنا » على أنهما سياق واحد . واذا كان الامر على هذا النحو ، « فان التميز بين الذاتي والموضوعي لن يعني له (لذلك الانسان) أي شيء مطلقا(٤٦) » .

---

(٤٤) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٦ ـ ١٧ .

(٤٥) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٦ .

(٤٦) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

ان التدقيق في المسألة ، كما طرحها هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ، يقودنا ، ولا شك، الى نتائج ذات خطورة قصوى على صعيد نظرية الوجود (الانطولوجيا)، ونظرية المعرفة (غنوزيولوجيا) ونظرية المنهج (ميتودولوجيا) .

فنحن اذا ما أخذنا برأي الباحثين الماتي عليهما ، فاننا ، حالئذ ، سوف نقف عاجزين حيال أمر محدد . ذلك هو : اذا لم يكن انسان المجتمعات العربية القديمة قد ميز بين الذات والموضوع ، ولو بالحد الادنى ، اي اذا لم يأخذ بواقع التمايز والتناقض بينهما ، فكيف استطاع ان يحقق توازنه مع ذلك « الموضوع » بأوجهه الطبيعية الفيزيائية الجغرافية ؟ ان تماثلا مطلقا بين الطرفين لا يمكن أن يكون قائماً ، طالما ظل الحديث يدور عن انسان فاعل منتج ، بمعنى ما وبدرجة ما . واختزال المستويات الوجودية الواقعية بواحد منها ، يجعل من عملية التوازن تلك أمرا غير ممكن . بصورة أخرى، يمكن القول ، أن حدا أدنى من عدم التماثل الواقعي والذهني بين الانسان ومحيطه يمثل شرط تحقيق الوجود الانساني . ومن ثم ، فان تأمل الانسان لمحيطه ـ الأنا والأنت ، بتعبير فرانكفورت ـ لا بد أن يتم من موقع احداث حد أدنى لانفصاله الذهني عنه .

غير أن القول بوجود ذلك الحد الادنى من الانفصال النسبي ليس من شأنه ان يسقط من الحساب ما اتينا على ذكره من أفق بنتيئي في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . بل لعل الامر هو في عكس ذلك . اذ أن وجود مثل هذا الافق البنتيئي المتمثل بوحدة وترابط الجزء بالجزء أو الجزء بالكل ، يتضمن ، في صلبه ، واقع التمايز والتناقض والانفصال . فكلاهما ، الوحدة والتمايز، يمثل، على صعيد الذهنية الاسطورية البنتيئية ، وجهين لمسألة واحدة .

ولعلنا قادرون على تأكيد ذلك الموقف المحوري في الذهنية العربية المشاعية القروية القديمة على صعيد النشاط الفني ، الذي أنجزه الفنانون العرب القدماء (الاسطوريون) . فهاهنا نمتلك ، مرة ثانية ، برهانا عميق الدلالة على أن انسان تلك العصور لم يكن منفعلا فقط أو في جوهر المسألة ، كما

يعتقد هـ. وهـ. ا. فرانكفورت(٤٧) . بل ربما قلنا أن عنصرا ابداعيا تجاوزيا واضحـاً كان يغلف ذلـك النشاط الفني ، ويشكل ، بمعنى أولي ، مـدماكا من مداميك الفهم النظري الفني الجمالي ، كما يقدمـه لنا تاريـخ الفـن العربي القديم .

لنقرأ هـذا التقريظ لواحـد من الفنانين المصريين اكتشف ضمن كتـابة على مدفن (سيتابون) : « لم يـكن مجرد نساخ . لقد كان قلبه هو الذي يلهمه ولم يـكن له استاذ يحتذيه . ان هذا الفنان ذو أصابع حاذقة وذو بصيرة والمام بكل شيء(٤٨) » . هاهنا نواجه أفقا ابداعيا يعيه مقرظه الناقد أيضا بافق فني ابداعي . وليس من السهولة والبساطة أن نـكون محقين حينما نريد أن نفهمه على أنه أفق انفعالي ، ليس الا . ذلك لأن الفعل المبدع ، الخالق ، يقوم ، فيما يقوم عليه ، على عملية اعادة البناء وفق مثل واهداف جمالية أو اجتماعية ... محددة . وهذا ما نلاحظه في ذلك الموقف النقدي التقريظي ، الذي يبدو أنـه لم يـكن حالة خاصة استثنائية(٤٩) .

وهنالك ، ضمن ذلك الاتجاه ، قول لاحد أولئك الفنانين المبدعين يقرظ فيه نفسه ، مما يدعم فـكرتنا المطروحة هنا . ذلك لأن الخلق الفني يتحول ، في مثل هذه الحالة ، الى عملية واعية في ذهن فاعلها(٥٠) .

---

(٤٧) يكتب الباحثان المشار اليهما ما يلي : « ان ترابط (الذات والموضوع) هو بالطبع أساس التفكير العلمي كله : وهو الامر الوحيد الذي يجعل المعرفة العلمية ممكنة . أما أسلوب الادراك الثاني فهو المعرفة المباشرة القريبة التي نكتسبها عندما (نفهم) كائنا يواجهنا ...

والفرق بين الـ (أنا وانت) وبين العلاقتين الاخريين هو كما يلي : عندما يعين الانسان هوية شيء ما ، فهو فعال . ولكن عندما (يفهم) الانسان أو الحيوان رفيقا له ، فهو جوهريا منفعل » . وهذا هو « الفرق الاساسي بين موقف الانسان الحديث وموقف الانسان القديم من حيث العالم المحيـط بهما ... » (هـ.وهـ.ا، فرانـكفورت ، نفس المصـدر والمعطيات السـابقـة ص ، ١٥) .

(٤٨) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١ .

(٤٩) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

(٥٠) الفنان المشار اليه يكتب ما يلي (نفس المصدر والمعطيات السابقة) : « انني ادرك سر الاقوال

ان ذلك كله اذا ما وضع في موقعه من مسألة تقسيم العمل ،التي تعرضت لها المجتمعات العربية القديمة في وادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشمال أفريقية وشبه الجزيرة العربية (بصورة خاصة المنطقة الجنوبية منها) ، فانه يجعلنا أمام محصلة محورية على الصعيد المنهجي . تلك هي أن عملية انفصال انسان تلك المجتمعات عن الطبيعة كانت أمرا لا مناص منه . ونقصد هنا بذلك « الانسان » مجموعات بشرية ذات خصائص اجتماعية طبقية وفئوية محددة . ففئة الكهنة خصوصاً ــ دون أن نتحدث عن شرائح اجتماعية أخرى ضمن طبقة الارستوقراطية البيروقراطية السائدة ــ تقدم في شخصها مثالا خطير الدلالة على ما نحن في معرض البحث فيه .

بل بصورة أكثر تخصيصا وتدقيقا يمكن القول بأن كتاب ونساخ الاساطير التي وصلتنا والتي لم تصلنا بعد من تلك المجتمعات ، وجيش الموظفين ، أي العاملين بالكلمة ، يجسدون ذلك المثال . والطريف ، في هذا السياق ، أن نجد لدى هـ. وهـ. ا. فرانكفورت نفسيهما ما يؤيد هذا الموقف . ففي « الخاتمة » التي حرراها للكتاب الذي كتبا « المدخل » اليه ، نقرأ ما يلي : « لقد ولد ازدهار الحضارة في مصر وأرض الرافدين حاجة لتوزيع العمل وتنويع الحياة ، وهي الحاجة التي تتبلور عندما يحتشد الناس بأعداد غفيرة تيسر لبعضهم التخلص من ضرورة الانصراف الى كسب القوت(٥١) » .

فتوزيع العمل ، والضرورات التي أدت الى نشوئه ، وتوسيع بعض قطاعاته ، حمل في ثناياه عملية الانفصال عن الطبيعة بالنسبة الى من أصبح في موقع المفكر ، غير العامل .

الربانية ، وأصول الشعائر الاحتفالية . لقد مارست كل سحر . فأنا سيد الاسرار . انني أشاهد (رع) في تجليه ، وأنا الى ذلك فنان ممتاز في فنه ، ورجل فوق الرجال في معارفه . لا تفوتني خفايا التمثال ، ولا براعة رسم المرأة ، ولا وقفة عازف القيثار ... ولا دهشة الانسان المستيقظ من سباته ، كما لا تفوتني رفعة ذراع الرامي ، ولاانحناءة العداء . وأنا أدرك سر صناعة الترصيع الذي لا تأكله نار ولا يذيبه ماء » .

(٥١) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت: الخاتمة (ضمن: ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٢٦٤).

ونحن اذ طرحنا القضيـة مـن ذلك الموقـع ، فان الموضوعة التاليـة لم تعـد غير مقبولة : « وبالنتيجة نلاحظ . . . ان في مصر القـديمة مكاناً ما للفن من أجـل الفن . كمـا نجـد فيها أيضاً ـ وهـذا من الاهمية في مكان كبير ـ وعيـاً لا جـدال فيه لمـا يجعل من الفن عملا متخصصا ، وللصفات التي يجب أن يتحلى بها الفنان ، وللمناهج في التفكير لابد منها لتميزه عن سواه(٥٢) »

والأمر ذاك يظهر ، كذلك على صعيد الموقف المعرفي النظري ، ليس بوضوح وافصاح أقل . فتعرف الانسان العربي القديم (الاسـطوري) على واقعه وعلى نفسه ، كان مشروطاً بجملة من العوامل ، يبرز في طليعتهـا اثنـان . العـامل الاول يتمثل بامتلاكه ذلك الواقع عمليا ، أي عبر اخضاعه لحاجاته المباشرة وغير المباشرة . أما العامل الثاني فيقوم على تمثل عملية الامتلاك تلك تمثلا ذهنيا وفي **اتجاهين** ، اتجاه الزمان واتجاه المكان .

فالسياق **الزماني** وان برز بصورة « كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجردة(٥٣) » ، فانه ظل ، في ذهن ذلك الانسان ، منطوياً على بعد تاريخي . أما هذا الاخير فقد تجسـد ، عنده ، بالتحول الذي طرأ على الطبيعة من الخصب الى الجفاف (العقم) . لا شـك أن التحول المنوه به اكتسب شخصية بيولوجية عبر التأكيد على الخصب والجفاف الطبيعيين والجنسيين . ولـكن ذلك ليس مسوغا لحصر الزمن ، كما فهم من الذهنية الاسـطورية تلك ، في واحدة من خصائصه ، وهي البيولوجية . وبذلك ، فان ما يطلق عليه كاسرر (الزمن البيولوجي(٥٤)) ، لا يختزل موقف تلك الذهنية من « الزمن » عموما .

واذا كان الانسان العربي الاسـطوري قـد حقق تجربة ذهنية وعملية وصلتنا عبر الموروث المادي والنظري ـ الاسـطوري ـ الذي خلفه لنا ، فان ذلك كان من شـأنه ان يغني موقفه من العالم المحيط ، وان يسهم في بلورة

---

(٥٢) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١ .

(٥٣) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا، ص ٣٦ .

(٥٤) انظر : هـ.وهـ.ا. فرانكفورت ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة .

الحدود الاولى لانفصاله الذهني عن هذا العالم . فاللحظة النظرية المعرفية اقترنت ، هاهنا ، بتحقيق هذا الانفصال عبر ثلاثة جسور أقامها ذلك الانسان بينه وبين **الحاضر أولا** وبينه وبين الماضي **ثانياً** ، وبينه وبين المستقبل **ثالثاً** . ان هذه الجسور الثلاثة وان برزت بصفتها تمظهراً لـ « الحدث الاصلي الاول » ، الذي طمح للوصول اليه دوريا – سنويا – ، فانها ظلت تمثل أسيقة زمانية واقعية في الذهنية الاسطورية العربية ، حتى في الاشكال الاكثر ارتباطا بذلك « الحدث » . مثل هذه الوضعية نتبينها ، مثلا ، في العبارة التالية المأخوذة من « كتاب الموتى(٥٥) » :

أنا أتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى)

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع .

فهنا نجد فعلين مقترنين بسياقين زمنيين اثنين ، الفعل الاول ، وقد كان ، والفعل الثاني ، وقد صار . والصيرورة تنطوي ، في بنيتها القائمة ، على المستقبل بمثابته احد أوجه صيرورة ما هو كائن راهنا .

نحن نعلم أننا ، هنا ، ازاء واحدة من المعضلات الكبرى المتصلة بتفسير وفهم الذهنية الخاصة بالمجتمعات العربية المشاعية القروية . ومن بالغ الخطر على البحث فيها أن نلجأ الى مجموعة من الآراء التبسيطية ، التي ربما ظهرت ، في صيغها العامة ، صحيحة ، أو منضوية في دائرة افتراض علمي . وماهي ، في حقيقة الامر ، مفصلا ، الا وجهات نظر خاطئة ضارة . المعضلة تكمن في تحديد « الحدث الاسطوري » ، وفي الاجابة عن السؤال فيما اذا كان ضروريا أن نحدد ذلك الحدث في سياق تحديد « الحدث التاريخي » . هذا الطرح للمسألة ، بدوره ، يتطلب معرفة ما اذا كان ذلك ينطوي على مقابلة الحدث الاسطوري بالحدث التاريخي ، ومعارضة الواحد منهما بالآخر .

---

(٥٥) جون ا. ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

اننا ، هنا ، لا ننطلق من الاقرار بوجود مثل تلك المقابلة وهذه المعارضة بين كلا الطرفين . ذلك أن مثل هذه العملية من شأنها أن تسيء الى السياق التاريخي لكليهما . بدلا من ذلك ، نرى أن هنالك منصر تشابك وتداخل بين الطرفين . والامر هذا يفصح عن نفسه على نحـو عياني متميز حالما ننظر الى الذهنية العربية الاسـطورية (القديمة) من موقعه وفي ضوئه . في سبيل الوصول الى بعض الوضوح على هذا الصعيد ، لا بد من ابعاد الرأي الذي يرى في الاسـطورية والتاريخية مستويين متمايزين بشـكل كلي . مثل هذا الرأي يأخذ به ، مثلا ، ايريش أورباخ . ففي بحث له يعقده حول هومير والعهد القديم (التوراة) ، يكتب ، موضحا ذلك ، ما يلي : « .. من السهل التفريق مابين التاريخي والاسـطوري عموما . فالبنية هنا مختلفة . وحتى حين لا يفضح الاسـطوري نفسه مباشرة بعناصر المعجزة ، وبتكرار الحوافز النموذجية المعروفة والنماذج والموضوعات النمطية من خلال اهمال التفاصيل الواضحة الخاصة بالزمان والمكان وما شابه، فانه يكون سريع التمييز من خلال تركيبته . انه يسير بسلاسة كبيرة جدا ، فتختفي كل التيارات المضادة ، كل الاحتكاكات، كل ما هو عرضي وثانوي بالمقارنة مع الحوادث والموضوعات الرئيسية ، وكذلك كل ما هو دون حل ، وأبتر ، وغير أكيد ، وذلك الذي يلخبط المسيرة الواضحة للحدث والتكييف المباشر للشخصيات(٥٦) » .

وبالمقابل ، فان « الحدث التاريخي الذي نشـهده أو نعـلم عنـه مـن شهـادة أولئك الذين شهدوه ، فيسير عـلى نحو أشد تنوعاً وتناقضـاً وتلبكاً . . . ترتب الاسطورة مادتهـا بطريقة بسيطة ومباشرة ، انها تفصلها عن سياقها التـاريخي المعاصر لها بحيث لا يربكهـا هذا الاخير . انهـا لا تعرف سوى الاشخاص المحـددي الاطـار وعلى نحو واضح ، أولئك الذين يتصرفون وفقاً لدوافع قليلة العدد وبسيطة ، كما أن استمرارية مشاعرهم

(٥٦) ايريش اورباخ : ندبة اوديسيوس ـ مقارنة ادبية بين هوميروس والعهد القديم (التوراة) ، مجلة « المعرفة » دمشق ١٩٧٦ ، ص ٤٢٥ ، ٤٣١ .

وأفعـالهم تبقى دون مقـاطعة . . . ان كتـابة التـاريخ أمر صعب للغاية والى حـد أن معظم المؤرخين يضطرون الى القيام بالتنازلات أمـام تقنيـة الاسـطورة(٥٧) » .

إن « الاسطورة » التي نبحث فيهـا ، هنـا ، لا يمكن النظر اليهـا بتلك البسـاطة وذاك التبسيط . فليست « كل التيارات المضادة » تختفي فيهـا ، ولا كل الاحتكـاكات ، ولا كل ما هو عرضي وثانوي بالمقارنة مـع الحوادث والموضوعات الرئيسية ، وكذلك كل ما هو دون حل الخ . . . إن الفكر التـاريخي لم ينشأ ويتبلور من ذاته ، بل من مقـدمات واضحـة المعـالم الاسطورية ، ومن ثم ، فالاسطورة انطوت عـلى « الجوهري » كما على «العرضي» ، على « الأساسي » كما على « الثانوي » . نقول ذلك ونشير في الوقت نفسه الى اننا ، في هذا ، وان نظرنا الى « الجوهري » مجتمعاً مع «العرضي» والى «الاساسي » مجتمعاً مع « الثانوي » في شخص الاسطورة ، فـان هـذه الاخيرة ، في صيغتها المشاعية القرويـة ، تتسـم بتجسيـدها العرضي والثـانوي أولاً ، والجوهري والرئيسي ثانيـاً .

ولكننا ، أخيرا ، نجد انفسنا أمام التحفظ المشروع التالي ، وهو أن العـلاقة بين « الجوهرية » و « الاسـاسية » من طرف و « العرضية » و « الثانوية » من طرف آخر ، كانت ــ في سياقها ذاك ــ ذات بعد وأفق نسبيين . وهذا ما يجعلنا نرى تلك العلاقة متحركة متنقلة بين الجوهري والعرضي ، والاساسي والثانوي ، مما يدعونا الى اعتبار هذه الوضعية مرحلة انتقال من الاسـطورية الى العقلية ، أو من الاسـطورية ذات الاوجه العقلية المنطقية الى العقلية المنطقية الصارمة .

واذا ما عدنا الى تصور « الزمان » بمثابته سياقا في الاسـطورية العربية المعنية هنا وليس تموضعاً نهائياً ثابتاً ، وجدناه (الزمان) يمثل وجها من أوجه تلك الوضعية الانتقالية ، وشـكلا من اشـكال الحض عليها والتعميق لها . ان هذا يقال رغم وجود تصور « العود الابدي » وتصور الوضع « البدئي

(٥٧) ايريش أورباخ : نفس المرجع والمعطيات السابقة ــ ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .

الاصـلي او النموذجي » في تلك الاسـطورية . فزمان الحصـاد أو الإزدهار مثل عودا « ابديا بدئيا » ، ولـكن عبر الازمنة الاخرى السابقة واللاحقة عليه . فصل المقال في ذلك : الذهنية العربية العتيدة هي تجل للاسطورية والتاريخية ، في آن واحد . اما البرهان العياني التاريخي على ذلك فلعل احـد أوجهـه الحاسـمة يـكمن في وحـدة « المقدس » و « الدنيـوي » ، « المقدس » و « المدني » في هذه الذهنية(٥٨) .

أما الاتجاه الثاني لعملية امتلاك الانسان العربي (الاسطوري) لمحيطه ، وهو **المـكان** ، فانه يمثل ، مع اتجاه الزمان ، خط تقاطع وتداخل وتشابك . بل يمكن التـأكيد بأن هذين الاتجـاهين يحددان ويطبعـان ، الى درجـة كبرى ، شخصية الذهنية الاسطورية العربية المعنية هنـا . ان كثـافة الواقـع الطبيعي الفيزيائي الجغرافي زمانياً (وتأثيرها على الشخصية العربية القديمة) هي من القوة والنفوذ بحيث أننا نستطيع أن نواجه فيها مفتاحاً لفهم واستقصاء هذه الشخصية . ولكنهـا اذ تمارس هذا الدور ، فانها تكون متشابكة متقـاطعة متداخـلة مع كثافة ذلك الواقع مكانياً .

ذلك المحور العميق الدلالة من المسألة المطروحة يمكننا استشفافه وملاحقته في جل الاساطير المنطلقة من الذهنية الاسـطورية العربية . ففي نص ٥٢ من الاساطير الفينيقية تتضح تلك المحورية المجسدة للزمان المكاني وللمكان الزماني ، بصور مذهلة متصلة بالفعل الإخصابي الجنسي الذي يمارسه الاله (ايل) :

ينحني وشفاههما يقبل

أنظر ، ان شـفاههما حلوة ، حلوة كالرمان

ومن التقبيل يـكون الاخصاب

---

(٥٨) يكتب جان فركوتر، في معرض حديثه عن مصر : « ان احتفالات الجلوس على العرش والاعياد الدينية ... كانت ادارية ودينية في آن واحد . ولم يكن ثمة ما يفصل بين ما هو مقدس وما هو مدني » . (جان فركوتر : مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٢) .

ومن الاحضان يكون الحمل

وجيء بالكلمة الى ايل

لقد ولدت زوجتا ايل

ماذا ولدتا

ولدتا الفجر والغسق

وكان الالهان الوليدان ماردين نهمين ، لهما :

شفة الى الارض

وشفة الى السماء

بحيث يدخل الى فيهما

طيور السماء

واسماك البحار .

ثم يخاطب ايل أبناءه السبعة ، ويوجههم الى البرية :

انتم هناك ستقيمون بين الاحجار والاشجار

سنين سبعاً سويا

بل ثمان دائرة (سنين)

حتى تزرعوا ايها الالهة الخيرون الحقل

حتى تزرعوا أركان البرية

وحيث نصل الى هذه النقطة ، فإننا نكون قد ولجنا منعطفاً حاسماً بالنسبة الى مجرى الاسطورة . اذ أن ذلك يعتبر التمهيد للدخول في «الخاتمة السعيدة . لقد انقضت السنين السبع العجاف حيث يتهيأ الخيرون للدخول الى الارض الخصبة وحيث اقيم الحارس الذي يأذن لهم بالدخول » . ولكن ذلك المنعطف حاسم ، كذلك ، بالنسبة الى محورية الزمان المكاني والمكان الزماني ، تلك التي اشرنا اليها :

لقد لقيا حارس الارض الخصيبة
وصاحا لحارس الارض الخصيبة
يـا حارس ، حارس ، افتـح
ففتـح فرجة لهم حتى دخلوا
ثم يسألون بعد ذلك عن القرى الذي يقدم للغرباء :
اذا وجـد خبز فاعطنا حتى نأكل
واذا وجد نبيذ فاعطنا حتى نشرب(٥٩) .

لقد اقترن المكان بالزمان ، في الذهنية المعنية هنا ، اقترانا انطولوجيا . وهـذان ، بدورهما ، لم يـكن تصورهما ممكناً خارج الدائرة الوجودية . و « الوجود » نفسه في وضعيته الكونية ، اي بمثابته كوناً ، لا سـبيل الى تصوره خارج الزمان والمـكان ، وان كان ذلك وارداً ، بمعنى اللاتعين الزماني المكاني ، في مرحلة « العماء والفوضى واللاتعين » .

وقـد انطوى هذا الوضع على نتائج كانت تمثل ، في نفس الوقت ، مقدمات في الذهنية العربية القديمة (المشاعية القروية) . من ذلك تصور العالم مادياً اولاً ، وتاريخياً ثانياً ، وذلك على اسـاس التحول الذي يلحق به من حالة العدم الوجودي الى حالة الوجود الكائن (الكينونة) . والامر نفسه يتصل بالزمان والمكان ، من حيث هما « ظرفان » للعالم موجوداً في حالة الامـكان وكائناً في حالة التحقق .

لم يـكن بوسـع الذهنية العربية المعنية أن ترى الكون الا امتلاءً وفعلاً ذا دلالة تتوزع باتجاهين حيويين ، الخصب والاخصاب ، والعقم والاعقام ، وبالاتجات الجغرافية الأربعة ، الشرق والغرب والشـمال والجنوب . وقـد ظهر ذلك ، ضمن ما ظهر فيه ، في آثار الفن التشكيلي التي خلفتها لنا تلك

(٥٩) انظر الشواهد السابقة في : سيروس هـ. جوردن ــ الاساطير الكنعانية ــ نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦٤ ــ ١٦٦ .

الذهنية(٦٠) . وهذا يجعلنا ننظر الى هذه الاخيرة على انها محاولة تتسم بالشمول للاحاطة بالكون من قبل صانعيها .

والطريف الملفت ، هنا ، أن محورية الزمان المكاني والمكان الزماني التي تظهر بمثابتها موضوعاً واحداً بمستويين اثنين : تكتسب بعداً اكثر تخصيصاً في الذهنية الاسطورية العربية ، حالما نلتقطها في علائقها بتصور « السببية » .

فاذا كان الزمان والمكان سياقين لعملية التحول النسبي في الظاهرات الطبيعية الفيزيائية والجغرافية، فان السببية ، هنا ، تمثل جسرا جزئيا يربط ما بين هذه الظاهرات في سياقيها المعنيين . ومن هذا الموقع ، نتبين أن عملية التعميم ترتد الى وراء — دون أن تغيب نهائياً — لتفسح الطريق أمام عملية التخصيص . وبهذا المعنى ، فان ما يقوله هـ.وهـ.ا. فرانكفورت ، حول ذلك ، صحيح الى حد معين. فلقد كتبا : « نحن نفهم الظواهر ، لا بما يجعلها شيئاً خاصاً فريداً،بل بما يجعلها مظاهر قوانين عامة . بيد ان القانون العام لن ينصف كل حدث بما فيه من صفة فردية خاصة . وهذه الصفة الفردية الخاصة هي بالضبط ما يحس به الانسان القديم أكثر من أي شيء آخر . قد نقول نحن أن هناك نهجا فزيولوجيا معيناً يؤدي الى موت انسان ما . أما البدائي فيتساءل : لماذا يموت **هذا** الرجل **هكذا** في **هذه** اللحظة .. فالحدث

---

(٦٠) فيما يتعلق بالفن الآشوري ، نرى أن خاصيته الاساسية«هي التحكم بالشكل وابراز التفاصيل العضلية في الانسان والحيوان ، والمغالاة في ابراز مظاهر الرجولة والكمال والقوة . كما ملأ الفنان الآشوري الفراغات المحيطة بالاجسام الرئيسية من الموضوع بالرسوم الاضافية والكتابات فجمع بذلك بين ظرفي الزمان والمكان » . (نزار سليم : الفن العراقي المعاصر — الكتاب الاول ، فن التصوير ، انجاز سارتك — لوزان بايعاز من وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية ١٩٧٧ ، ص ١٧) . كما يتضح هذا الانجاه « المكانى » بقوة عبر الألقاب التي أطلقها الملوك على أنفسهم(مثلا:ملك الاقطار أوالاركان الاربعة)،وعبر التماثيل التي صنعت للملوك أو بأمر ملوك (مثلا : تمثال بعينين اثنتين الى وراء وعينين أخريين الى أمام) . وسيبرز هذا الامر ثانية معنا في سياق لاحق .

لا يحلل ذهنياً ، بل يختبر بكل ما فيه من تعقيد وفردية(٦١) » .

ان ما يطرحه الباحثان من أن ذهنية البدائي (الاسطوري) فردانية الطبيعة ، بحيث أنها تعجز عن تحليل « الحدث » تحليلاً ذهنياً (تأملياً) منطوياً ، ضمن ما هو منطو عليه ،على جدلية الزمان والمكان، بصورة اسطورية أولية ، لا يمكن تعميمه على نحو يبعد وجود احتمالات التعميم النسبي في بعض مواقف ومشاهد من مجموعة من الاساطير المعنية هنا . ففي المشهد الذي أوردناه فيما سبق حول الاله (ايل) والزوجتين الالهيتين ، نواجه أحد تلك الاحتمالات بصيغة ملفتة :

ينحني وشفاههما يقبل

انظر ، ان شفاههما حلوة ، حلوة كالرمان

ومن التقبيل يكون الاخصاب

ومن الاحضان يكون الحمل .

فاذا كان من التقبيل ينشأ الاخصاب ، ومن الاحضان الحمل ، فان في ذلك ـ وهذا هو معقد المسألة ـ ما يشير الى وجود تجربة حية مكثفة تنطوي على عنصر من التعميم والتجريد ، لا يمكن غض النظر عنه ، أو التقليل من دلالته وآفاقه الزمانية والمكانية .

أما على الصعيد المنهجي النظري (الميتودولوجي) ، فاننا نلاحظ ما واجهناه على الصعيدين السابقين ، النظري الكوني والنظري المعرفي ، وان كان بصور أكثر سذاجة .

هاهنا وفي سبيل احاطة معمقة بالمسألة المطروحة ، مسألة التجريد والتعميم في الذهنية العربية القديمة ومنعكساتها على أصعدة الكون والزمان والمكان ، نرى أنه من اللازم التعرض لبعض الآراء التي عمل أصحابها على طرح تلك المسألة المنهجية النظرية من موقع يرون انه

---

(٦١) هـ.وهـ.ا. فرانكفورت : المدخل لكتاب (ماقبل الفلسفة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٢٨).

يمثل الذهنية المشار اليها . فهنالك التصنيف الذي ينطلق منه يوسف الحوراني في دراسته لـ « البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم » ، والذي يجسد مثالاً واضحاً على ما نعنيه هنا . يكتب الباحث المذكور، حول ذلك، ما يلي : « عند التحليل وجدتني أمام ذهنية مركبة أنموذجية ، اشتركت في تكوينها مجموعتان انسانيتان رئيستان هما السومريون ، في أرض الرافدين ، وهم شعب (آسياني) ، اتصفت عطاءاته الثقافية بالنزوع الى الموضوعية والتصنيف المنطقي ، بدون الحاح على توكيد (الأنا) الذاتية . ثم الساميون وهم شعب في عدد من المجموعات تربطها معاً أصول لغوية وثقافية وذات ميل عام الى توكيد الذات والتشديد على الشخصانية التي تركز على (الأنا) وتتخذ منها مقياساً لكل علاقة أو تجربة خارجية ، حتى ولو ادى ذلك الى الغموض وغياب التفاصيل والتصنيفات الموضوعية(٦٢) » .

في ذلك التصنيف نواجه خطاً قاطعاً بين ذهنيتين اثنتين متميزتين بخصائص ذاتية نهائية . الاولى ، وهي « السومرية » ، تتميز بعقلانية موضوعية وبأفق منطقي في النظر الى العالم بأسيقته الزمانية والمكانية والحركية . والثانية ، وهي « السامية » ، تتميز بشخصانية ذاتوية وبأفق جواني يضحي بواقعية النظر الى ذلك العالم بأسيقته المشار اليها . بيد أن هذا الأمر لو أخضع للبحث النقدي التاريخي ، فانه من الصعب أن يدافع عنه .

فمن ناحية أولى ، لا يصح التحدث عن خطين متوازيين حضارياً ، واحد سومري وآخر سامي . ذلك لأن الحضارة السامية ــ وقد ضبطناها في هذا المبحث ضمن حدود مصطلح « العربية » ــ بنت أركانها الأساسية على معطيات الحضارة السومرية ، بحيث اندغمت الواحدة بالأخرى بصورة عميقة ، إن لم تكن كلية ، لينتج عن ذلك حضارة « ما بين النهرين » .

---

(٦٢) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية .. ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤ .

بصيغة اكثر تدقيقاً يمكن القول ، إننا ، على الصعيد الحضاري الثقافي في ما بين النهرين ، لا نستطيع التحدث عن حضارتين متمايزتين تماما . واحدة سومرية واخرى عربية . فالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الاسطورية كانت تمثل ، بالنسبة الى المجموعتين البشريتين ، نسقين متداخلين متقاربين في مواقع أساسية عديدة . بغض النظر عما اذا كان يوجد بينهما فروق كبيرة او صغيرة على الصعيد الرسّي (العرقي)(٦٣) .

ودون أن نفصل في الأمر كثيراً ، نقول بتعبير يوسف الحوراني نفسه — وهذا هو وجه التناقض في رأيه المنوه به — : « لقد كانت عملية الكتابة الاكادية بالاصطلاحات السومرية شاهداً تاريخياً على احتواء شعب لشعب آخر احتواء ثقافياً ذهنياً ، دون نشوء أية مشاكل أو تناقضات . . .

وهذه الحالة من التداخل التاريخي حملت بعض الباحثين الى الشك بامكان معرفة من الأسبق في أرض الرافدين ، وهل هم السومريون أم الساميون .

وان قبول الاكاديين الساميين بالتراث السومري من دين وأدب وكتابة ، **دون أي تحفظ** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ، ثم استمرار هذا

---

(٦٣) نعيد الى الاذهان ما أتينا عليه ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، من أن علماء أكدوا « وجود العنصر السامي في جنوب العراق قبل دخول السومريين اليه .. وقد يكون السومريون من سكان العراق سكنوا في منطقة شمالية قبل نزوحهم الى الجنوب . ويستدل أصحاب هذا الرأي بكون الحضارة السومرية في بعض عناصرها عبارة عن تطور طبيعي واضح من حضارات عصور ما قبل التاريخ التي ازدهرت في البلاد ، وسموا باسمهم نسبة الى البلاد التي سكنوا اليها اخيرا من جنوب العراق » . (سامي سعيد الاحمد : السومريون وتراثهم الحضاري — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٧ ، ٤٥ — ٤٦) .

ان تلك الاوجه من المسألة يمكن أن ينظر اليها ، دون شك ، على أنها ذات دلالة خاصة — ولو افتراضية الطابع — بالنسبة الى الامر المطروح هنا .

التراث على يدهم يجعلنا نراهم غير بعيدين عن المشاركة الشفهية في وضعه . . . (٦٤) » .

ان وضعية من مثل ذلك التداخل التاريخي والحضاري والاحتواء الثقافي الذهني ، لا تسمح بالتحدث عن ذهنيتين اثنتين متمايزتين كلياً ؛ بقدر ما تسمح بالقول **بمرحلتين ومستويين** حضاريين تكمن خصيصتهما في أنهما متقاطعان متداخلان ، وفي أن الواحد منهما يتمم الاول ، أكثر من أنهما متنابذان متوازيان أو متناقضان .

أما من ناحية أخرى ، فاننا نجد أن تصنيف الحوراني المنوه به فيه من الاعتساف ما يدعو الى التشكيك في قيمته العلمية ، وذلك حالما نتمعن في الاسيقة الذهنية التي تحيط بأسطورتين من بلاد ماوراء النهرين وتلفعهما . الأولى هي ملحمة جلجامش ، والثانية هي الملحمة ذات العنوانين التاليين: « هبوط إنانا الى العالم الاسفل » و « هبوط عشتار الى العالم الاسفل » .

فاذا ما أخذنا برأي الحوراني بتعارض السومريين مع الساميين (العرب) من موقع اتسام الأولين بالنزوع الى الموضوعية والمنطقية والآخرين بالشخصانية الذاتية الجوانية ، فاننا ، حالئذ ، سنكون مدعوين الى اكتشاف ذلك في تينك الملحمتين النموذجيتين . إذ انهما تمثلان المرحلتين والمستويين السومري والعربي ، كما تمثلان جسرين لا يمكن انكار وجودهما بين هاتين الذهنيتين .

لنتمعن في التصورين السومري والعربي (البابلي) المتصلين بـ «العقم» و «الشر» في سياقيهما الزماني والمكاني ، وذلك ضمن «هبوط إنانا الى العالم الاسفل » و « هبوط عشتار الى العالم الاسفل » . ففي « الهبوط »الاول ، نقرأ في وصف العفاريت التي تلاحق دموزي ما يلي :

---

(٦٤) يوسف الحوراني: البنية الذهنية الحضارية . . . نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٧٣-٧٥ .

كانوا مخلوقات لا تأكل الطعام ولا تعرف الشراب

ولا تأكل من خبز القمــح المذرور

ولا تشرب من خمر القرابين

تخطف الزوجــة من حضن زوجهــا

وتنزع الطفــل من حضن امــه الرؤوم

لا تأكل الطعــام ولا تعرف الشراب

ولا تقرب مــاء القرابين

لا تقبــل الاعطيــات التي تهدىء الخواطر

ولا تسكن لحضن زوجــة

ولا تقبــل الطفــل الجميــل(٦٥) .

ان مخلوقات من ذلك الطراز تعني ، في محصــلة الذهنيــة الاسطورية العربية القديمة ، القوى المنــاهضة للفعل الحيوي المخصب . ومن ثم ، فهي بمثــابة وضعية العقم . إنهــا اذ تخطف الزوجة من حضن زوجهــا ، وتنزع الطفــل من حضن امــه الرؤوم ، فهي تقف حائلاً ضد مجرى ذلك الفعــل الحيوي المخصب . وهــذا هو الشر بعينه ، **عمومــاً وخصوصــاً** ، أي في كل زمان ومكان، وفي هذا الزمان وهذا المكان .

ذلك الموقف نتبينه في « هبوط عشتار الى العــالم الاسفل » البــابلي بأشكال تصب في حقول الخصب ، وتدين العقم وكل الطرق التي تقود اليه :

فلمــا صارت عشتار في قلب العــالم الاسفل

وقع عليها نظر اريشكيجال فاستعر غضبهــا

---

(٦٥) فراس ســواح : مغامرة العقل الأولى ــ دمشــق ١٩٧٦ ، ص ٤٢٥ ، ٤٣١ .

ولكن عشتار اندفعت دونما تفكر نحوها

ففتحت اريشكيجال فمهـا قائلة لوزيرها نمتـار :

امض بانمتـار . اصعد بها قصري واغلق عليها هنـاك ،

ثم أطلق ضـدها . اطلق ضد عشتار ستين علـة

« بعـد أن هبطت السيدة عشتار الى أرض اللاعودة

اضطجع الرجـل وحيـداً في غرفتـه ، ونامت المرأة على جنبهـا

وحيـدة(٦٦) » .

فأن تطلق العـلل الستون ضد عشتار ، الهة الخصب والاخصاب بأمر من إلهة العـالم السفلي ، عـالم الأموات والعقم واليبـاس ، ضد عشتار التي غابت عن الحضور الفـاعل المبـدع ، أن يحدث ذلك ، فانما يعني الفجيعة ، فجيعـة الرجال والنساء ، وفجيعة الكون المخلوق بأكمله في كل زمان ومكان ، وفي هذا الزمان وهـذا المكان .

واذا ما كان الامر عـلى هـذا النحو ، فعـلى « الحيـاة » السلام . اذن فليضطجع الرجل وحيداً في غرفته ، ولتنم المرأة على جنبها وحيدة !

ان ما نلاحظه في الاسطورتين هو ما يوحد بينهما ذاتاً وموضوعاً . ففيهما كلتيهمـا نواجه المخصِب والمخصَب في سياق ووجه واحـد : إينانا وعشتار. فاذ تغيب الواحـدة منهما ، يغيب فعل المخصِب ومفعوله . والموقف يحدث على صعيد المعقِم والمعقَم . ان العفريت (الغـال — الغول) اذ يتمكن من الكون ومن عليه ، فانه يزيل الحرث والنسـل . فهو فاعل العقم ومفعولـه ، في آن .

ليس بوسع البـاحث اذن ، بعـد أن اتضح أفق التوضيع عبر الذات وأفق التذييت ، عبر الموضوع فيما أتينا عليه مـن المواقف الاسـطورية المذكورة السومرية والبـابلية ، أن يقيم حاجزاً منهجيـاً بين النسقين الاسطوريين.

(٦٦) فراس سـواح : مغامرة العقل الاولى — نفس المعطيات السابقة ص ٢٤٣ .

الومى اليهمـا . أما ما يمكن أن يفعله ، فهو أن يتقصى ويستكشف الالوان والتجـاعيد والانحناءات ، التي تميز الواحد منهما عن الآخر .

ان ذلك كله (أي البحث في العـلاقة بين « الذاتي » و « الموضوعي » كما نستنبطها من الذهنية الاسطورية العربية ومن مواقع نظرية الوجود ونظرية المعرفـة ونظرية المنهج) يريـنـا أن التمييز بين كلا القطبين كان يعني شيئاً ما بالنسبة الى مبـدع تلك الذهنية . فهذا لم ينظر الى « الموضوع » المحيـط به كمن ينظر الى الغابة ، فـلا يرى منها وفيها سوى « الكل » و « الاجمالي » و « العـام » انه كان مدعواً ، بضرورة اجتماعية بيولوجية ، الى أن يذهب ولو بحـد أدنى ، الى ما وراء ذلك « الكل » و « الاجمـالي » و « العـام » . واذ كان مـدعواً الى القيـام بذلك وبفعل تلك الضرورة ، فان الحصيلة التي حققهـا ، عـلى الصعيد الذهني ، كمنت في الانفصـال النسبي عن الطبيعة ، وفي تحويل ذلك الى طاقة عملية وذهنية مكنته أكثر فأكثر من امتلاك محيطه وامتلاك نفسه هو ذاته ، ومن احداث تغيير فيهما لصالح هذه الاخيرة .



٥

جدلية أسطورية لاهوتية بثلاث سمات

نعود الآن ، الى تصور « الموضوعية » في الذهنية الاسطورية العربية لنقول ، أنه ـ وهو الذي يكتسب طابعاً بنتيئياً (وحدة وجود) ـ يتجلى عبر ارادات فاعلة ، ازلية وابدية **من حيث الاساس** (وسنعود الى فكرة الازلية والابدية ثانية فيما بعد) . واذا ما ظهر ان هنالك أفعالا وارادات أخرى تناهض تلك ، فان هذا لا يزعزع شيئا من الفكرة المطروحة ، بقدر ما يدعمها . هاهنا نواجه بعداً آخر أساسياً من ابعاد الذهنية الاسطورية المشار اليها . انه بعد « التناقض والنقيض » . والحق أن تصور التناقض والنقيض يكتسب ، على هذا الصعيد ، شخصيتي «الخير» و «الشر» : فهذان يمثلان القوتين الوحيدتين الفاعلتين في العالم . انهما كذلك ، لأنهما يمتلكان جوهري هذا العالم ، الا وهما الخصب والعقم . فالخير هو الخصب ، والشر هو العقم . والواحد منهما هو النقيض للآخر ، والبديل عنه .

ذلك يشير الى أن بنية الذهنية الاسطورية العربية القديمة لم تكن ذات بعد واحد ، هو البعد الايجابي ، أو كما اعتبرناه ، بعد الفعل الخالق المخصب . لقد انطوت ، في نفس **السياق** وبضرورة جغرافية اقتصادية وبيولوجية ، على بعد آخر ، هو الفعل المبيد المعقم .

واذا كان هذا الأخير مبيداً معقماً ، أي نافياً للخصب الخالق المقترن بالفعل الاول ، فانه يبقى يمثل ، بالنسبة الى هذا الاخير، «ضرورة» . اذ أنه ينطلق منه ليتجاوزه ، كما أن هذا ينطلق من ذاك بغية تجاوزه . فكأنما الاثنان يمثلان وجهين لعملية واحدة ، هي وجود العالم مستمراً متصلاً . ولكن هذا

الأخير اذ كان ، في كليته ، مستمراً متصلاً ، فانه ، في جزئياته ، متوقف متقطع : ان الاستمرارية والاتصال ينطويان على التوقف والتقطع. وهذا هو واقع الحال الطبيعي الجغرافي والانساني الجنسي في منظور الذهنية الاسطورية العربية القديمة . فالخصب لا يعني بذاته شيئاً . انه يعني شيئاً ، بقدر ما يمثل نقضاً ونفياً للعقم . كما ان العقم لا مدلول له بذاته ، بقدر ما يكتسب مدلوله هذا عبر نقضه ونفيه للخصب .

والذي يبدو لنا ان ما يواجهنا ـ على هذا الصعيد ـ يتمحور حول **جدلية اسطورية لاهوتية** . أما هذه فيمكن تحديدها **بثلاث سمات** ، على الاقل . تلك هي دائرية اتجاهها ، وضرورة بواعثها ، وازلية وابدية سياقها الزماني المكاني. واذا تحدثنا عن هذه السمات منفردة ، فانه لا يغيب عنا أنها مثلث ، في المنظور الذهني الاسطوري المعني هنا ، أوجها ثلاثة لعملية واحدة ، هي صيرورة الطبيعة .

ان الحديث عن **اتجاه دائري** للجدلية المذكورة ينطلق من أن الذهنية الاسطورية العربية تمحورت حول الفعل الطبيعي الجغرافي ، هذا الفعل الذي مثل تعبيراً عن واقع الحال الاجتماعي . فتعاقب الفصول الطبيعية الاربعة هو ، في نفس الوقت ، ارتداد الى نقاط البدء . أما القول بـ « نقاط بدء » هنا وليس بـ « نقطة بدء » ، فانه يرتكز الى أن كلا من الفصول الاربعة يمثل ، نسبياً وبذاته ، نقطة بدء .

ان الصيف يمثل نقطة بدء ، بقدر ما يبدو للانسان الاسطوري عملية تستعيد ذاتها ضمن ظروف مركبة معينة . والصيف ، **في هذا** ، **مثله مثل** الخريف والشتاء والربيع . إن العود الدائم الى تلك البدايات هو انطلاق من هذه الاخيرة الى نهاياتها . ومن هنا ، فان ما يحدد الذهنية المعنية هنا ، بصورة نهائية ، ليس تصور العود الى البداية **الوحيدة** وذات الزمن **الثابت** .

أما أن تكون هنالك بدايات (ونهايات) متعددة ، فإن هذا من شأنه أن ينطوي على تصور للزمان غير ثابت . فلكل فصل من الفصول الاربعة اعتباره الزماني - ومن ثم ، فهو ، هنا ، **واحد** من أزمنة تتولد على مدار السنة .

وعلى الرغم من **تعدد** البدايات والنهايات ، فقــد تركزت في ذهنية ناس المجتمعاتالعربية القديمة عبر ممارساتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بدايتين ونهايتين اثنتين ، هما بدايتا ونهايتا الخصب والجفاف (العقم) : ان بداية الخصب تعني نهاية الجفاف ، وبداية الجفاف تعني نهاية الخصب . واذا ما كثفنا الأمر هذا وضبطناه أكثر ، من موقع تلك الذهنية ، فانه يستبين لنا أن بداية السنة الجديدة كانت تمثل نقطة المنتهى والمبتدى .

ان تصور « السنة الجديدة » و « رأس السنة الجديدة » يبرز ، في هذا الاطار ، بصفته رمزاً ضخماً في حياة أبناء المجتمعات العربية القديمة . ففي هذا الوقت ــ وقــد حدد بنيسان ــ يتم لقاء ووداع ، لقاء « الحبيب الموعود » ، ووداع « الغريم الثقيل » . ان « نيسان » ــ وخصوصا « الأحد الجديد » منه ، أي الاحد الاول في السنة الجديدة ــ يمثل ، بما يحمله من أماني البشر والتفاؤل المخصب والسعادة والحب ، **العودة** الى التلاحم مــع الطبيعة ، ينبوع الخصب (في هذه الحال) . وعلى هذا الاساس ، نتبين الدلالة الخصبية **التاريخية** الكبرى ليوم « الأحد الجديد » ، ذلك اليوم الذي يتم فيه «الانبعاث» السنوي لـ « تموز ــ دموزي أو أدونيس(٦٧) » .

واذا ما أخذنا ذلك الواقع المتميز بعين الاعتبار ، وضحت أمامنا الأهمية القصوى لـ « التقويم السنوي » ، الذي ابتدعته فئة الكهنة المثقفة والمتفرغة ثقافياً ، وذلك وفق ضرورات التنظيم والضبط للاحداث والمظاهر الطبيعية الزراعية من أنهار وســدود واقنية وأمطار وقحط وآفاق حيوانية . ومن موقع هذا التقويم ، امكن ضبط توقيت بداية السنة ونهايتها .

ذلك يضعنا ، ثانية ، امام الوظيفة الخطيرة التي مارستها الرزنامة ، أي التقويم السنوي ، في الحياة **الذهنية** (الفكرية) آنذاك . لقد احدثت ضوابط ذهنية اكتسبت شيئاً فشيئاً طابع القانونية ، على الاصعــدة الاجتماعية

---

(٦٧) أنظر : يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٢٧٥ .

والاقتصادية والبيولوجية الجنسية والذهنية(٦٨) . والملاحظ أن « الرزمانة » مارست وظيفتها بمستويين مختلفين متمايزين في وادي النيل وما بين النهرين . وقد تحددت هذه الوضعية بخصائص الوضعية الاقتصادية والسياسية في كلا البلدين . فاستمرارية السلطة المركزية في وادي النيل لم تتحقق بصورة عميقة في ما بين النهرين(٦٩) . وهذا أحدث شرخاً في سياق ممارسة الرزنامة لوظيفتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والذهنية لسكان ما بين النهرين ، بينما نلاحظ وضعاً آخر متميزاً في وادي النيل . فهنا ، حيث نواجه اضطراداً منتظماً ومتصلاً في الحياة السياسية للدولة المركزية ، نتبين الثبات والاستقرار والاضطراد في الحياة الذهنية . وهذا ما جعل وادي النيل الأول في تاريخ البشرية في صنع الرزنامة(٧٠) نقول ذلك دون أن نعني به تميزاً كبيراً شاملاً وعميقاً في الاتجاهات الذهنية (الفكرية) في كلا البلدين . اذ هاهنا يبقى « الالتقاء » بينهما الأساس المتين لفهم تلك الاتجاهات .

ذلك كله جعل من التصور التالي واحداً من الأسس الكبرى في حياة المجتمعات الذهنية هنا . إنه الإقرار بوجود بداية « العود » الى « الفردوس الغائب » .

وبما أن الخصب مقترن بالفعل الالهي وأن هذا مقترن بالملك ، فقد ظهر كل احتفال سنوي أقامه الناس على انه عملية من شأنها أن تقود الى « تقوية رابطة الانسجام بين الطبيعة والمجتمع في شخص الحاكم » ، كما يكتب فرانكفورت(٧١) .

ان جدلية الزمان والحركة تتضح هنا ، من موقع الذهنية الاسطورية

---

(٦٨) Siehe : H. Ley-Geschichte der Aufklaerung u. des Atheismus, Berlin 1966, S. 96 — 99 .

(٦٩) Siehe : Ebenda — S. 99 .

(٧٠) Geschichte der phil . -Bd. I., Berlin 1960, S 33 .

(٧١) H. Frankfort : Kingship a. the Gods, chikago 1948, P. 190 .

العربية ، بمثابتها عملية عودة دائمة الى الحلقات النموذجية الكبرى في البناء الطبيعي الجغرافي (الاجتماعي) . فكأنما هي ـ تلك الجدلية ـ عودة دائرية التوجه الى هذه الحلقات ،المثلةبالصيف والخريف والشتاء والربيع . مع الاشـارة الضرورية الى أن هذا الاخير (الربيع) يمثل الهدف الأقصى من الحلقة القصوى المستهدفة .

ان الجدلية الاسـطورية اللاهوتية تكتسب بعدها الزماني (التاريخي) والحركي عبر قوتين متصارعتين متضايفتين : الشر والخير ، العقم والخصب . وبما أن القوة الثانية تعني ، ضمن ما تعنيه في الذهنية الاسطورية العربيـة ، الخصب الجنسي ، فقد عنى العقم ، ضمن ما عناه في هذه الذهنية ، العقم الجنسي. بصيغة أخرى ، الخصب يبرز هنا على أنه حصيلة قران جنسي بين طرفين طبيعيين . ولذلك ، اكتسبت القوى المثلة للعقم شخصية هجينة . فهي ليست بالذكر وليست بالانثى . وهي اذ كانت كذلك ، فانه ليس بوسعها أن تكون خلاقة مخصبة. فأن ينتفي عنها فعل الاخصاب، فان هذا يعني أنها تندرج في دائرة القوى المناهضة ، المعقمة . فكيف اذن ، والحال أكثر من ذلك ؟ فكيف اذن ، اذا مارست عملاً موظفاً في هذا السياق ؟

هـكذا تتضح سـمات حملة « الشر » بأنهم :

« ليسو ذكوراً وليسو اناثاً .

هم ريـاح تعصف .

ليس لهم نساء ولا ينجبون الاطفال ،

لا يعرفون كيف يظهرون الرأفة ،

ولا يستمعون للصلاة والتوسـل(٧٢) » .

---

(٧٢) ثوركيلد جاكوبسن : ميول أساسية في الدين السومري ، ص ٢٧١ . ضمن :
The Bible a. the Ancient Near East, ed. Roulledge a. Kegan Paul, London 1960 .

وبأنهم ، كما مر معنا فيما سبق :

...مخلوقات لا تأكل الطعام ولا تعرف الشراب
تخطف الزوجة من حضن زوجها
وتنزع الطفل من صدر أمه الرؤوم

كما يغدو ، مع هيمنة تلك الاشكال الشريرة الهجينة ، أمراً مفروغاً منه أن « يضطجع الرجل وحيداً في غرفته ، وأن تنام المرأةعلى جنبها وحيدة » .

ونحن اذ نبلغ هذه النقطة من المسألة المطروحة ، فانما نكون أصبحنا وجها لوجه أمام **ضرورة البواعث** الكامنة وراء الحركة الجدلية الدائرية،المولدة للخصب والعقم . أي أمام السمة الثانية للذهنية العربية القديمة . فهذه الاخيرة كانت أبعد ما تكون عن تصور الفوضى . بل أنها بنت أسسها من موقع التأكيد على النظام والانضباط والانسجام . ومن المعلوم أن أساطير الخلق تكمن دلالالتها في التصدي لمرحلة العماء والفوضى والاضطراب ، وفي استعراض مراحل الضياء والنظام والاستقرار النسبي .

وما يهمنا هنا هو أن عملية الانتقال،التي تمخضت عنها تلك المراحل،تكتسب، في اطار الذهنية المعنية هنا ، طابع الضرورة ، تلك التي تبرز تحت حد « القدر » و « المصير » : انه قدر وأمر مصيري أن تتم عملية الانتقال تلك ، وأن يتحقق ، من ثم ، انتصار النور والانتظام والانضباط ، اي انتصار آلهة الخصب على قوى (آلهة) العقم .

فالاله رع ــ آتوم يقدم لنا نفسه ، كما جاء في « كتاب الموتى » ، بانه اذ ظهر ، فقد ظهر حاكماً . وأن يكون حاكماً ، فإن هذا يعني انه أخذ يتصرف فيما صنع هو نفسه . وكل ذلك في سبيل أن يسود « النظام » :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى) ،
أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع(٧٣) .

---

(٧٣) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

وفي نص آخر ، يعبر الاله الاعلى عن اغراض الخليقة ، التي صنعها هو :

سأذكر لكم الافعال الاربعة التي فعلها قلبي من أجلي ... لكي
يفحم الشر ...
لقد صنعت الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله
إبان حياته . وذاك (أول) الافعال .
لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق فيها
كالعظيم . وذاك (ثاني) الافعال .
لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس . ولم آمر
بأن لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت
حرمة ما قلت .
وذاك (ثالث الافعال) .
لقد صنعت قلوبهم . بحيث تكف عن نسيان الغرب ،
لكي تقدم القرابين المقدسة لآلهة الاقاليم . وذاك
(رابع) الافعال(٧٤) .

ان ضرورة الفعل ، الذي تقوم به الآلهة الخيرة ، تكمن في إقحام الشر . وهذا التعبير الأخير لا يعني « القضاء » على الشر ، بقدر ما يؤكد على أنه يجب في الوقت المناسب أن ينسحب من الحلبة ، ليفسح الطريق أمام الخير . وهذا ينطلق من واقع الحال الاقتصادي والطبيعي الجغرافي . فتعاقب الفصول على مبدأ الانتقال من الخصب الى العقم ، يجعل من العقم (الشر) نفسه ضرورة (قدراً) لوجود الخصب (الخير) .

ولا بد من الاشارة ، في هذا السياق ، الى ان ضرورة وقوع الحدث

---

(٧٤) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٧ .

الطبيعي بأمر الهي تتمثل بما أبنّاه سابقاً تحت تعبير « القدر » أو « المصير » . ولايضاح ذلك ، نورد نصاً مأخوذاً من مطلـع قوانـين حمورابي ، يـؤكد على الأمر الذي نحن بصدده ، وذلك عبر تثبيت دور القانون الالهي :

« لما العالي (آنوم) ملك (الانوناكي)
وانليل ، سـيد السماء والارض ،
معيّن الاقدار في الأرض ،
أوكلا لمردوخ الابن البـكر ا (انكي)
وظائف انليل على جميع البشر ،
(...) وسـميا بابل باسـمها المجد ،
(...) في ذلك الوقت أنوم وانليل سمياني أنا ،
لأجل تحسين عافية الشعب
أنا حمورابي ، الورع ، الامير الذي يتقي الاله(٧٥) » .

بل ان تصور « الاقدار » و « المصائر » تبرز في محاكمة للآلهة الآثمين ، الذين يحاولون الخروج عن الجادة المقررة في « الاقدار » . فبعد أن يغتصب انليل ننليل :

إذا بالالهة العظام الخمسين
والآلهة الذين يقررون المصائر هؤلاء السبعة
يقبضون على انليل في الكيور (قائلين) :
انليل ايها الآثم ، اخرج من المدينة(٧٦) .

---

(٧٥) نصوص بريتشارد (ضمن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ... ـ نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧) .

(٧٦) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر وأكاد (ضمن : أساطير العالم القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ٧٩) .

وتبرز تلك « المصائر » بمثابتها « قدراً كونياً » لا سبيل الى دفعه . فانليل ـ في قصيدة حول « الخلق » ـ يسائل ملك الآلهة :

الآن وقد قرر « قدر » الكون
واعطى الشاطىء والقناة اتجاههما الصحيح
واقيمت ضفتا دجلة والفرات
فماذا نحن غير ذلك فاعلون(٧٧) ؟

ان جدلية الحدث الطبيعي والاجتماعي المسبق والمرافق بأمر (كلمة) الهي ، تبرز أمامنا ، وفق ما سبق ، بمثابتها فعلاً ارتقائياً وارتجاعياً ، في آن . فهي تمتلك مدلولها عبر اعترافها الضمني والمفصح عنه ، ممارسة وذهناً ، بثنائية السياق الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي الانساني . واذ كان الأمر على ذلك النحو ، فان الجدلية الاسطورية اللاهوتية ، كما تتصورها الاسطورية العربية ، تصبح جدلية الفعل الارتقائي والارتجاعي الضروري (القدري) وذي البعد التنظيمي . وهذا ما نتبينه في نص يعدد صفات انليل :

« انليل الذي تصل أوامره الى البعيد ، ذو الكلمة المقدسة .
... الذي يكمل مراسيم السلطة للسيادة والامارة .
... معبدة ـ قوانينه ، هي كالسماء لا يمكن نقضها .
فبيت انليل ، هو جبل من الخير ،
ورهبته ورعبه ، هما في الرتبة الثانية بعد السماء .
ظله ينشر فوق جميع البلاد .
في السماء ، هو أمير ، وفي الارض هو عظيم .
بدون انليل ، الجبل العظيم ،

---

(٧٧) صموئيل ن. كريمر : اساطير سومر واكاد ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

لم تـكن المدن لتبنى ولا المنازل لتشاد ،
الانهار وفيضاناتها ، لم تـكن لتحدث
والنباتات والاعشاب ، مجد السهول ، تفشل بالنمو .
وفي الحقول والمروج ، تفشل الحبوب الغنية باعطاء الزهر(٧٨) » .

واذا ما سرنا خطوة اخرى الى أمام على هذا الصعيد ، فلعلنا آنئذ نتبين أمراً على غاية الأهمية بالنسبة الى الفـكر العربي القديم (المشاعي القروي) . ذلك هو أن بعض أوجه هذا الفـكر اخذت تنفصل عن التصورات والطقوس السحرية الدينية، وتتميز عنها على نحو ادى الى توطيد فـكرة « القانونية » الاجتماعية والطبيعية . هذا ما نواجهه ، مثلاً ، في عقيدة الاسـتمرارية والتجدد الذاتيين في الطبيعة ؛ ومن ثم ، في نشوء جملة من الضوابط العلمية التجريبية عـلى الأصعدة الرياضية والفلكية والفيزيائية . بل لنا في « قوانين حمورابي » نموذج هام ومكثف ٍ ضمن هذا الاطار . ذلك أن نشوء فـكرة « الحق » الطبيعي البشري وتبلورها في صيغة تلك « القوانين » ، مثلت تقدماً هائلاً على طريق نشوء العلوم المفردة أولاً ، وارغام تصور « القدر » أو « المصير » على اكتساب سياق « قانوني » وتبلوره في صيغة « قانونية » طبيعية أو بشرية أو كلتيهما معاً ثانياً(٧٩) .

لقد عالجنا الجدلية الاسطورية اللاهوتية ـ حتى الآن وبمثابتها محوراً أساسياً كبيراً في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ـ باثنتين من سماتها ، وهما دائرية اتجاهها ، وضرورة بواعثها . أما الآن فيتعين علينا تقصي تلك الجدلية من موقع سـمة اخرى ثالثة لها . تلك هي **أزلية وأبدية سياقها الزماني المـكاني** .

---

(٧٨) صموئيل ن. كريمر : السومريون ـ تاريخهم وثقافتهم وشخصيتهم ـ
The University of chikago press, 1970, Page 120 — 121 .

(٧٩) قارن ذلك بـ Abriss der Geschichte der Philosophie - Berlin 1966, S. 39 — 43 . H. Ley : Geschichte der Aufklaerung.. , S. 86 — 94, 96 .

ولعله يتضح ،من مجرى المعالجة المقدمة هنا، أن هذه السمة الثالثة يمكن تقصيها واستجلاؤها واستخلاصها من السمتين السابقتين . وفي ذلك بعض الحق . اذ ان التوجه الدائري لجدلية الخصب والعقم ، وضرورة بواعثها ، تلك الضرورة التي برزت من حيث هي قدر أو مصير (أو قانونية) يعمر العالم ويحكمه ، أو من حيث هي روح هذا العالم ، ان تينك السمتين تتممان التصور الاسطوري عن ازلية وأبدية السياق الزماني المكاني الكوني ضمن تلك الجدلية . من حيث الأساس ، يتمثل ذلك التصور في أن الكون لم يخلق من عدم مطلق أولا ، وبأنه لا ينتهي الى مثل هذا العدم ثانياً ، وبأنه كائن مكتسباً سياقاً زمانيا مكانيا ثالثا . فتصور الكون الازلي برز مقترناً بتصور « المحيط البدائي » منذ أقدم العصور . وهذا « المحيط البدائي » نفسه اكتسب شخصية « التل البدائي » ممثلاً بـ « الكيان البدائي » أما (اتوم) فقد وحد بهذا الكيان أو التل البدائي ، ليصبح الاله الازلي . وهنا نتبين العلاقة الضمنية الطبيعية بين الكون والزمان والمكان ، معا . ومزيد من التدقيق يري أن (اتوم) يعني « الذي تكامل بعد ان امتص الآخرين » . ان هذا « الامتصاص » ينطوي على الاشارة الى انه بـ (اتوم) تكامل الآخرون ، وأنه بالآخرين تكاملت ذاته . ومن ثم ، فان تصوراً لـ « ما قبل اتوم » لا يمتلك دلالة وجودية ــ كونية . انه ــ وهو الذي يمثل المركز والاطراف ــ قائم ، كائن ، دون بدء اطلاقي .

وما يلفت النظر ، هنا ، هو أن اتوم اذ كان فعلاً ، فانه كان كذلك وفق مقتضيات التوالد **الذاتي** ، ذلك التوالد الذي يكتسب طابع الوجود الثنائي التناقضي . وباعتبار أن اتوم هو ذلك الذي أصبح متكاملاً بعد أن امتص الآخرين ، فقد اقترن وجوده الفعلي بأن عبر عن ذاته في عملية إنجابه الإلهين الزوجين شو وتفنوت . لقد انجبهما بفعل ذاتي ذي معلم محدد ، هو الاستمناء مع نفسه وبطبيعة الحال ، مثل هذه الوضعية تقضي بأن يكون الفعل ــ الكلمة في البدء الأزلي أولاً ، وبأن يكون هذا الفعل ــ الكلمة ذا سياق ثنائي تناقضي ثانياً ، وبأن تكون نتيجته المجسدة بالكائنات الالهية والطبيعية ثنائية تناقضية ثالثاً .

ونلاحظ ، ضمناً ، أن الفعل الذاتي يعني ، هنا ، الخلق الذاتي بنتائجه المترتبة عليه : فأن يفعل (اتوم) ذاتيا ، أي ان يعبر عن ذاته ، فإن ذلك يعني أن يتعامل مع « الآخرين » . وهنا ، ثانية ، نواجه تصور وحدة الوجود ذات الطابع الحلولي. من طرف آخر ، تستبين لنا خصائص ذلك الفعل بوجهتيه الداخلية والخارجية على أنها جنسية كونية . فهو ، داخليا ، عملية اكتشاف واستكشاف للذات . وهو ، خارجيا ، عملية تواصل وتمظهر نوعي وكمي . والواحدة منهما لا تتصور بمعزل عن الاخرى .

وقد عبر جون ا. ولسن عن ذلك بقوله : « لقد خلق اتوم ، الاله الشمس ، نفسه وهو رابض على الرابية الاولى ، أو كما يقول المصريون ، (صار بنفسه) . واسم اتوم يعني (كل شيء) كما يعني (لا شيء) . وليس في هذا تناقض محض ، كما يبدو في الظاهر ، لان معنى اللفظة هو (ما هو تام ، منته ، كامل) ، وفي كل من هذه الالفاظ ايجاب ونفي . فكلمة (النهاية) في ختام أي كتاب تعني (**هذا كل ما هنالك . ليس من مزيد**) . وكذا آتوم يعني احتواء الكل ، كما يعني الخلو ، في البداية اكثر منه في النهاية . آتوم هو أصل الكل . انه كالهداة الحبلى التي تسبق العاصفة(٨٠) » .

بذلك نواجه الازلية الالهية وقد ظهرت وضعية ثنائية تناقضية ، هي ثنائية الايجاب والسلب ، أي الخصب والعقم . نضيف الى ذلك ان ظهور آتوم عبر فعله الداخلي الذاتي (الاستمناء) ، أسهم في حل مشكلتين . الاولى ، وهي ذات طبيعة اجتماعية سياسية ، كمنت في تكريس وحدانية الملك الاله أو الالهي . أما هذا فقد تم من خلال رفض الشريك **الخارجي** ، واستبداله بالفعل الذاتي الثنائي . فالملك ، لكي يبقى محافظا على شرعيته الالهية والانسانية ، لا يجد نفسه مدعوا الى أن يجسد ، في شخصه ، مبدأ اشراك غيره في الحكم . ذلك لأن هذا من شأنه ان « يضر » بوحدة المصدر التشريعي التنظيمي .

---

(٨٠) جون ا . ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ ــ ٦٩ .

اما المشكلة الثانية ، وهي ذات طبيعة ذهنية لاهوتية ، فقد نهضت على التصور التالي : كيف يولد اثنان (ذكر وأنثى) من واحد لا قرينة له ؟ لقد حلت هذه المشكلة، حيث نظر الى ذلك « الواحد » على أنه الفاعل والمفعول . فهو ند ذاته ، هو الأول فعلاً ومفعولاً .

وكذا الامر فيما يتصل بأبدية الاله ــ الكون الالهي ــ . فهذا الاخير اذ هو كان ، فانه كائن في القبل والآن والبعد . وما من قوة قادرة على تغيير ذلك ، لأنه هو والقدر سيان . والجدلية الاسطورية الالهية تظهر ، هاهنا ، بمثابتها تجسيما لأبعاد الوجود الثلاثة المشار اليها ، وتحقيقا للارادة الالهية الخالقة .

ولعل الانشودة العظمى لاوزيريس ، التي اكتشفت منقوشة على شاهد جنزي لرجل يدعى امنموس حوالي عام ١٥٥٠ ق.م ، تقدم لنا شواهد على تصوري الازلية والابدية الالهية (الكونية)، وعلى وضعية الثنائية والتناقض في شخصية الاله الكوني ، وان بصور تتداخل فيها المواقف :

حمدا لك يا اوزيريس ، يا رب الابدية وملك الآلهة ..
ياعظيم ، يا أول اخوته واكبر الآلهة الاولين
يا مرسي ماعت (القانون) في أنحاء ضفتي النهر
ومجلس الابن على مقعد الأب
ومن يحبه أبوه جب وتحبه امه نوت
ووارث ملك جب في الارضين
رأى (جب) فضله فأنعم عليه بزعامة البلاد
حتى تكون الاحداث المقبلة سعيدة
لقد شكل البلاد (مصر) بيديه
مياهها ورياحها وأعشابها وقطعانها
وكل ما يطير في الهواء ويزحف في الارض
الذي أشرق على عرش أبيه مثل رع
لقد اخترق تاجه السموات واختلط بالنجوم

قائد كل اله ، واضح القيادة
ذلك الذي يحبه التاسوع الاكبر ويحبه التاسوع الاصغر
وحمته اخته ، تلك التي ردت الاعداء
والتي قوت ضعف من كان متعب الفؤاد
والتي تلقت البذرة وحملت بالوريث
والتي ارضعت الطفل في الوحدة ــ وكان المكان حيث كان مجهولا
والتي قدمته حين اشتد ساعده في قاعة جب
حين هلل السابوع

« مرحبا ياابن اوزيريس ، ياحورس ياثابت الجنان ، يا مبرأ
يا ابن ايزيس ووريث أوزيريس » .

يا من له اجتمعت المحكمة الصحيحة والتاسوع ورب العالمين بنفسه
حيث اتحد أرباب ماعت فيها
ان فضله يخترق القلوب وحبه كبير في كل جسد ، حين يقربون
بحق الى ابن ايزيس . لقد هوى عدوه بجريمته صنع الشر لصالح
الشر(٨) » .



(٨١) رودولف انتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ ــ ٦٧ .

الفصل الثاني

الذهنية الاسطورية العربيـــة في بنيتها المنطقيـــة التـــاريخية

عالجنـــا الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، حتى الآن ، في بعـــدها العمودي (العمقي) . وقد فعلنا ذلك تمهيداً لدراستهـــا في بعدها الافقي ، الذي يتمم ذلك البعد الأول ، ويكشف عنه في سياقه البنيوي التـــاريخي . واذا كان لنـــا أن نفعـــل ذلك ، فاننا نكون قد انطلقنا من دراسة الظاهرة الواحـــدة من زاويتين ، زاوية تموضعها وتبلورها ، وزاوية نموها وتسلسلها المنطقي التاريخي . فهي ، في الحق ، بنية واحدة متمثلة بالذهنية الاسطورية العربيـــة ، ولكن من موقعين اثنين .

ان وضـــع المسألة عـــلى ذلك النحو ، يحدد لنـــا حقل النظر المنهجي الى المسألة المعنية . وبصيغة محـــددة نقول ، ان ذلك يعني ، هنـــا ، أن نعـــالج الذهنية المشار اليها في وجهين اثنين لهـــا .

الوجه الاول يتصل بتصور التكوين البدئي . أما الوجه الثـــاني فيتعلق بتصور **العـــالم مكوناً** . أي اننا نواجه ، عـــلى الصعيد الاول ، تصور التكوين Cosmogony ، وعـــلى الصعيد الثـــاني ، تصور الفعل الناجز ، أي تصور عمليـــة التكوين تلك في غاياتهـــا الكبرى ، ومن ثم تصور بنـــاء الكون Cosmology . وسيتضح لنـــا ، في سياق البحث في ذينك الأمرين ، أنهما متصلان ببعضهما بعضاً اوثق اتصـــال . سيتضح لنـــا ذلـــك في الاساطير التي نجعـــل منها ، هنـــا ، موضوع بحثنـــا ، أي تلك التي تجسد الذهنية الاسطورية العربية القديمة . هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى ،

فانـــا سنتبين خطـــاً كبيراً ناظماً تتقـــاطع فيه وحوله تلك الاساطير ، معبرة بذلك عن انتظـــامها ضمن نسق مشترك عام . بيـــد أن هذا الاخير ، وان كان يبرز بصفتـــة الأهم والاكثر حسماً بالنسبة الى فهم منهجي لتلك الذهنية ، فانه يظل يعبر عن وجـــه واحـــد من الحقيقة . ذلك لأن هنالك وجهاً آخر لهـــا ، لابد من تقصيه واستجلاء أبعـــاده ، وان كان غير حاسم في تحـــديد فهمنـــا للذهنية المشار اليهـــا .

بل لعلنـــا نقول ، ان تقصي واستجلاء أبعـــاد الوجه المعني من شـــأنه أن يغني نظرتنا الى المسألة التي نحن بصدد البحث فيهـــا ، وأن يعرفنـــا على مزيد من الطرافة والخصوبة في ما قدمـــه لنا الاقدمون من موروث ذهني اسطوري عمـــلاق .



١

« التكوين البدئي » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة

لقد أثرنا ، فيما سبق ، قضية العلاقة بين الذهنية السومرية والاخرى السامية (العربية) ، ووصلنا الى أنه من التعسف القول ، ضمنياً أو بصورة مفصح عنها، بوجود تمايز حدي صارم بينهما على الصعيدين المنهجي (طريقة النظر الى الأمور) والنظري البنيوي ، اضافة الى الصعيد الخاص بتصور التكوين . واذا كنا قد فعلنا ذلك ، فاننا لم نهدف منه الى إزالة الحواجز اطلاقاً . ذلك أن « المرحلتين الحضاريتين » اللتين تحدثنا عنهما تعبيراً عن تينك الذهنيتين ، تمثلان ، ضمن **هذا** السياق ، مستويين أو بعدين متمايزين لمشكلة واحدة .

واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نجد أنفسنا أمام مهمة الانطلاق من تصور « التكوين » السومري ، ليس بغاية الوصول الى تحديد دقيق لهذا التصور بذاته وحسب، انما كذلك بهدف انجاز معاينة عميقة للتصور العربي للمشكلة ذاتها . اننا ، في ذلك ، ننطلق من الموضوعة التي طرحها صموئيل نوح كريمر في معرض بحثه في الاسطورة السومرية والاكادية . فلقد كتب ما يلي : « تستمد أساطير الاكاديين (أي البابليين والاشوريين) الكثير من النماذج السومرية الاولى . وهناك اثنتان على الاقل ــ (هبوط عشتار الى العالم السفلي) وقصة (الطوفان) كما تروى في ملحمة جلجميش ــ وهي قريبة الشبه تماماً من الاصول السومرية المعروفة . ومع ذلك فحتى تلك التي لم تهتد الى نظائر سومرية لها ، انما تحوي موضوعات وعناصر اسطورية تنعكس عنها منابع سومرية وذلك دون ما ذكر لما كان من أن اغلب الآلهة المعروفين

جزء من مجمع الآلهة السومرية ، ولكن ذلك لا يعني أن أهل الأدب من الاكاديين قد رسفوا في أسار تقليد أسلافهم ، فلقد أخرجوا كثيراً من التجديدات والتعبيرات سواء في الموضوعات أو الأحداث . غير أنهم لم يستطيعوا فكاكاً من الاثر العميق المهيمن لتراثهم السومري(١) » .

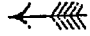
إن في موضوعة كريمر تلك من الدلائل العلمية التأريخية ما يدعو الى تناول تصور التكوين (الخلق) لدى السومريين والاكاديين من موقع نظري متجانس متسق ، في سياقه العام . ولكننا اذ نعلن هذا الموقف ، فانما لسبب أساسي آخر . ذلك هو اننا حين نواجه حالياً بقلة في أساطير التكوين السومري عامة أو في الاساطير السومرية التي تعالج ذلك التصور « مباشرة وصراحة(٢) » ، فاننا نستطيع — على الاقل في المرحلة الراهنة من البحث في السومريات — ان نرمم هذا الموقف من موقع التصور العربي الشرقي للتكوين عموماً(٣) .

---

(١) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد — نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٨ .
حول هذه المسألة يكتب أيضا انطون مورتكات في كتابه (تاريخ الشرق الادنى القديم — دمشق ١٩٦٧ ، ٩٤) ما يلي : « يتعذر على المرء أن يفرق بين الديانة الاكادية والاعتقاد السومري بالآلهة بعد ذلك الانصهار القوي بين عناصر الديانة السومرية والسامية الشرقية » .
واذا كنا نهدف ، من وراء ذلك ، الى التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الذهنية الاكادية والاخرى السومرية ومن ثم بين الذهنية العربية وهذه الاخيرة ، فاننا لم نعن ، بذلك ، القول باندماج بينهما . ومن هنا ، فان سارتون ، في اعتقاده بأن حضارة ما بين النهرين « انطبعت بطابع السومريين الاولين انطباعاً عميقا بحيث ظلت سومرية الى النهاية » ، يكون قد الغى الخصوصية الثقافية واللغوية النسبية بينهما . وقد أبنا أن هذه الاخيرة تتمثل بالقول بمستويين ومرحلتين لسياق حضاري عام واحد . (انظر : جورج سارتون — تاريخ العلم ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٥١) .

(٢) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ .

(٣) ضمن هذا الافق من المسألة ، نستطيع فهم ما يكتبه رشيد الناضوري على الصعيد نفسه :



وعلى هذا ، فاننا سنركز جهدنا باتجاه استخلاص صورة عن التكوين السومري والاكادي (العربي الشرقي)، يكون فيها من التخصيص والتعميم ماتتيحه الوضعية الراهنة الخاصة بالسومريات والاكاديات. ضمن هذا الافق العام وبتعزيز منه سنواجه الصورة الخاصة بتصور التكوين في الذهنية الاسطورية العربية القديمة في الشام والمغرب العربي ووادي النيل .



« يتضح للباحث في الفكر الديني السومري تداخله المباشر مع الفكر الديني السامي في بلاد الرافدين مما أدى الى ضرورة الرجوع الى المصادر السامية لتتبع جوانب أساسية في الفكر الديني السومري » . (رشيد الناضوري : المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني — بيروت ١٩٦٩ ، ص ٥٣) .

آ ـ « التكوين البدئي السومري » مقدمة تاريخية وذهنية لمثيله الآكادي في ملحمة جلجامش ، بصيغتها السومرية ، (جلجامش وانكيدو والعالم الاسفل) نواجه موضعاً يتحدث بوضوح عن « التكوين » . ذلك هو :

بعد أن تم ابعاد السماء عن الارض ،

بعد أن فصلت الارض عن السماء ،

بعد ان تعين اسم الانسان ،

بعد ان حمل « آن » السماء ،

بعد ان حمل انليل الأرض[٤] .

في هذا النص البالغ الأهمية ، نتبين العالم في حالتين ، حالة التداخل والعماء والفوضى ، وحالة التميز والانتظام والاستقرار . وهذا ينطوي ، ضمناً ، على الاشارة الى أن ليس هنالك خلق من عدم للعالم في حالتيه هاتين الأساسيتين . ان اقصى ما يحدث ، على هذا الصعيد ، لا يخرج عن دائرة الانتقال من وضعية الى أخرى . والحق أن هذا التصور يهيمن في الذهنية الاسطورية العربية المعنية هنا ، ويحتل منها موقعاً مبدئياً رئيسياً .

وتزداد أهمية ذلك التصور بسبب من انه لا ينحصر في حدود التكوين الاول ـ الأصلي للعالم . فهو يمتد الى عمليات التكوين الاخرى اللاحقة، المتصلة بالنبات والحيوان والانسان وبقية الموجودات المركبة . وهذا يعني أن الكل والجزء في الكون إنما يتولدان ، ولا يُبتدعان .

أما«التوليد»ذاك فيكتسب ثلاث صيغ ، هي **التمييز والتعيين والتوظيف**[٥] .

(4) S. N. Kramer : History begins at sumer, ed . Double Anchor Book, 1959, Page 82 — 191 .

(٥) قارن ذلك بـ : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٣ .

فالصيغة **الأولى** تتصل بالعوالم الالهية الكبرى ، السماء ، والارض ، والشمس ، والقمر الخ ... وهنا ، تطلق الـكلمة الالهية العظمى ، فيجري التمييز بين تلك العوالم ، بعد أن كانت في حالة العماء والاتحاد الأولي السديمي . أن الجسم الواحد اللامتعين يأخذ ، **اذ** تطلق تلك « الكلمة » ، في التشقق والتمايز والتبلور . وهنا ، تبدأ مملكة الملك الالهي ، الاله الملكي ، أو المثل الالهي .

وبصيغة أكثر تخصيصاً ، يمكن القول بأن الفعـل الالهي في الصيغة الاولى من « التكوين » وهي مرحـلة التمييز ، يمثل نقطة البـدء بممارسة السلطـات الكونيـة .

بيـد أن الصيغة الثانية من التكوين من شأنهـا أن توسع أفق العملية التكوينية ، وأن تخصصهـا . فهي ، بمثابتهـا تعييناً للانسان من حيث هو انسـان ، تخلق **أولاً** امـداء جديدة للفعـل الالهي السلطوي . وهي **ثانيـاً** ، تقـدم الأساس الالهي الكوني لجعـل واحد أو مجموعة من الناس ذوي صـلة مباشرة بالاله أو الآلهة . ومن هنـا ، تغدو فكرة الملـك أو الكاهن الممثل للاله مسوغة ومقبولة ومتسقة مع المنطق الداخـلي للذهنية الاسطورية المعنية هنـا .

ولعـله من الوارد أن نستنبط علاقة بين الصيغة الاولى والصيغـة الثانية من التكوين السومري ، تقوم عـلى أن « الكلمة » الالهية الآمرة تبقى تمثل الفـاعل الأول والأخير . فاذا ما قلنـا ان تعيين الانسان من قبـل الالـه يتم بتسميته ، أي بنطق اسمه ، فان تمييز العوالم الإلهية الكبرى يحصل عبر الكلمة الالهية المنطوقة . وبذلك ، فنحن وان تحدثنـا عن صيغتين للتكوين الالهي ، فانما نفعل ذلك على سـبيل التفريع الكوني ، وليس انطلاقاً من مبدأ التكوين الأصلي : الكلمة المنطوقة الآمرة .

واذا ما انتقلنا الى الصيغة الثالثة من تصور « التكوين » السومري ، فاننا نواجه مستوى جديداً من فاعلية الكلمة المنطوقة الآمرة . اذ هاهنا يتم

تقسيم « العمل » ، بما في ذلك من تخصيص للسلطات المنوطة بمجموعة من الآلهة . ان اكتساب الكون شكله النهائي ، بعد انجاز عمليتي التمييز والتعيين ، يقترن بتوزيع هذا الكون على الآلهة . فلكل حقه، وعلى كل واجبه : حقه في امتلاك حيز من الكون وفي فرض سيادته عليه ، وواجبه ازاء الاله الاعظم المالك ، وذلك على نحو يتناغم وينسجم مع الكلمة الالهية الكلية الكونية .

ومن الملاحظ أن النص الذي اوردناه اذ يتحدث عن أبعاد السماء عن الارض ، وعن فصل الارض عن السماء، فانه لايعلمنا شيئاً عمن فعل ذلك وعن البواعث التي كمنت وراءه . أي ان « البدء الأزلي المركب » — ونستخدم هنا هذا التعبير لتغطية المشكلة، كما تتصورها الذهنية الاسطورية السومرية والعربية — لا يجري الحديث عنه في ذلك السياق . وهذا ، بدوره ، اشارة ثانية الى قلة النصوص الاسطورية السومرية الخاصة بـ « التكوين » .

ولكن في نصوص اخرى ، تستوقفنا اشارات ومواقف ، تعلن عن ذلك « البدء المركب » ، وذاك الفاعل . فنحن نقرأ في اسطورة أخرى ما يلي :

« ان الاله الذي أخرج كل شيء نافع ،

الاله الذي لا راد لقضائه ،

انليل الذي انبت الحب والمرعى ،

رفع السماء وأبعدها عن الارض ،

وأبعد الارض عن السماء(٦) » .

لنلاحظ هنا الاقتران الشرطي بين **الخلق والنفع** ، اي — ضمن صيغة أخرى هامة — بين « **الكلمة** » و « **الفعل** » . لقد فعل الاله ذلك بهدف تحقيق

(6) S.N. Kramer:Sumerian Mythology .New york 1961 .

النفع ، الذي يحصل من الحب والمرعى . وهو ، في ذلك ،لاراد لقضائه. وكما يتضح من النص ، فان انليل هو هذا الذي لا يبرم قضاؤه .

في ذلك الموقف ، تتضح مكانة « الخصب » الزراعي في تصور التكوين السومري والعربي ،بصورة عامة . فهو يمثل مبتدى ومنتهى الكون المركب . انه المبتدى ، لأن به ومنه تتألف مظاهر الكون الخلاق . وهو المنتهى ، لانه يمثل الطموح الاعظم من قبل تلك المظاهر ، وان كان ذلك يمر عبر « العقم » . اذ ان هذا الأخير وان مثل شرطاً لنشوء الخصب ، فانه لا يطمح اليه بذاته .

وهنالك مايدعو الى الانتباه، في مجمل أساطير التكوين السومرية (والعربية)، وهو التركيز على «العلاء» و «الارتفاع». فلقد ظهر الكون مجموعة من الطبقات التي يختص بكل واحدة منها اله . من ضمن هذه الطبقات برزت « السماء » ، بما فيها من أقمار وشموس .. وهي ، بصفتها الكونية هذه ، تكتسب وظيفتها عبر الأقنية الكونية الاخرى ، تلك التي تؤدي اليها .

ولقد كان لـ « انليل » المكان الاسمي – الأعلى ضمن المجمع الالهي السومري . فقد اعتبر « أبا الآلهة ، وملك السموات والارض (وفتق الارض كلها) . وكان وفق اسطورة (انليل وخلق البيكاكس) الاله الذي فتق السموات والارض وانبت (بذرة الارض) من الارض واخرج (كل ما يحتاج اليه(٧)) » . واذا كان انليل كذلك ، فانه لا يعود ملك السموات والارض ، بل يصبح هو نفسه السموات والارض . أما مسوغ ذلك فيكمن في أن الظاهرة الكونية – وفق الذهنية الاسطورية السومرية (والعربية) – هي الاله المؤله ، في آن واحد . فلقد سبق ان أشرنا الى أننا حينما نقول : اله السماء ، فكأنما قلنا : الاله السماء . وهنا ، يمكن أن يقال ما قاله هـ وهـ. ا. فرانكفورت في معرض حديثهما عن المصريين . فلقد كانوا « يقولون أن الخالق خرج من مياه الهيولى ، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها ... ومع

---

(٧) صموئيل ن. كريمر : اساطير سومر واكاد – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ .

ذلك فان قــدس الاقداس في كل معبد له من القدســية ما لغيره . وكل اله ــ بمجرد الاعتراف بألوهته ــ منبع لقوة الخلق(٨) » .

ذلك أمر على غاية الأهمية المبدئية بالنسبة الى فهم الموقع الالهي الرئيسي . واذا كان « العلو » قــد اقترن بتصور السماء أو السموات ، فان هذه الأخيرة مثلت مــع الأرض ، قبل تميزها عنها ، عالما واحداً ، هو الغمر المائي . أما هذا الغمر فهو (نامو) ، أي أسّ الـكون جميعه . ان (نامو) تظهر على أنها المياه الأولى المـكونة للوجود ، وعلى أنها ، من ثم ، الام التي ولدت السماء والارض كليهما .

وإمعاناً في التأكيد على تصور الخلق من « مادة بدئية ما » ، فــان الذهنية الاســطورية السومرية ترجع عملية تفتيق العوالم الالهية والانسانية الى تلك الإلهة الام (نامو) . واذا ما كان الأمر كذلك ، فماذا يتبقى لانليل ؟ انه الوجود في ســياقه المركب ، أي في صيرورته .

وقــد يتضح الموقع البدئي لـ (نامو) من الـكون في نص خاطب فيه (انكي) أمه نامو على النحو التالي :

يا أمي ، ان الكائن الذي نطقت باســمه قــد وجــد .

فاسبغي عليه صورة الآلهة .

إمزجي قلب الطين الكائن فوق اللجة .

وســيقوم المصممون الطيبون النبلاء بتكثيف الطين .

انت ، اجعلي الاعضاء تبرز للوجــود .

وســتقوم (ننماخ) بالعمل بعدك .

الالاهات ... سيقفن الى جانبك عندما تقومين بالصياغة .

---

(٨) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤ .

يا أمي ، عينّي سمته .

وننماخ ستسبغ عليه شكل الآلهة .

انه انسان(٩) .

ان « الكلمة » الالهية ، هنا ، تكتسب طابع الفعل البدئي البسيط ، ذلك الذي يكفي لأن يتفوه به ، حتى تتكون العوالم . أما ذلك فيتم بمساعدة آلهة أخرى ، تمتلك هي أيضاً « كلماتها » الالهية الخالقة . وانليل هو زعيم المجمع الالهي السومري ، زعيم الآلهة التي تقرر مصائر الكون بناء على المعطيات البدئية المجسدة بالأم الازلية (نامو) .

وهنالك مسألة لها من الأهمية ، في هذا الاطار ، ما لمسألة البدء الازلي والتكوين من أهمية . تلك هي السياق الذي يتجسد فيه هذا التكوين وذاك البدء . ان ما نعنيه هنا هو أن الفعل الالهي المنطوق ، الذي يتمثل في تينك المرحلتين الوجوديتين ، ذو طبيعة ثنائية تناقضية . فالمياه البدئية الأزلية — أي نامو — ليست ذات نسق أو بعد واحد . انها تقوم على نوع من الفوضى والعماء، اللذين ينطويان على عناصر من التجاذب والتفارق والتآلف والتناحر ، بحيث يتعين علينا النظر اليها ، على الاقل ، بمثابتها وجوداً غير موحد العناصر . فـ (نامو) تعبر عن ارادتها الداخلية الضمنية البدئية في عملية تحولها الى كون ذي أوجه متعددة متناقضة ومتممة لبعضها بعضا . ذلك لان هذه العملية من شأنها ان تحل مشكلتين في الذهنية الاسطورية السومرية (والعربية) .

المشكلة الأولى تكمن في ضرورة (قدرية) انهاء مرحلة العماء والفوضى والاضطراب الكوني (الاجتماعي الاقتصادي والسياسي) . أما المشكلة الثانية فتقوم على تغطية احتياجات السلطة السياسية الناشئة ، التي اخذت

---

(9) S.N. Kramer : The sumerians, their History, Culture a. Character, ed. the university Preess.. 1970, Page 150 .

تتبلور شيئاً فشيئاً مع نشوء دول المدن ذات الطابع الضيق أولاً ، والامبراطوري الواسع ثانياً . وهنا ، نعيد الى الأذهان ما أشرنا اليه في موضع سابق من أن نشوء تصور الاله الملك والملك الاله أو الالهي كان قد مثل ، في حينه ، تعبيراً عن عمليات التوحيد السياسي لمجموعات كثيرة أو قليلة من المشاعات القروية تحت ظل سلطة سياسية واقتصادية وادارية وايديولوجية (دينية) واحدة .

واذا ما وضعنا المرحلة الوجودية الثانية ، مرحلة التكوين ، تحت المبضع ، فاننا نتبين فيها عنصر الثنائية والتناقض بمزيد من الوضوح والتعميم .

ولا بد هنا من التعرض لشخصية الفعل الطبيعي ، كما تتصوره الذهنية الاسطورية المعنية في هذا السياق . فالفعل ذاك يبدو أنه يتم **على النحو** الذي يتم فيه الفعل **الجنسي** الانساني . فالطبيعة تنتج نفسها وتعيد عملية الانتاج هذه بدافع جنسي مُخصب . وفي مثل هذه الحال ، لا بد وان يتم ذلك الفعل بسبب من وجود عنصرين ، هما الذكورة والانوثة .

ان تلك الصورة الطبيعية الجنسية هي ، في المحصلة النهائية ، صورة **اجتماعية** . فما يتم على صعيد العلاقات الاجتماعية الانسانية ، يكتسب بعداً طبيعياً جنسياً . أي ان الخصوصية الاجتماعية الانسانية (الجنسية) تغدو خصوصية العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية .

ذلك ينطوي على القول بان الثنائية البدئية (نامو بصفتها فعلاً ورد فعل مائيين سديميين ، غير محددين) ليست هي ثنائية عنصرين اثنين مفردين . انما هي ثنائية مكونة من نصفي قبيلة واحدة . فلقد فهم انسان تلك العصور هذين النصفين « على انهما ذوا شخصية جنسية ذكرية وانثوية . ذلك لأن رجال النصف الأول من القبيلة تزوجوا مع نساء نصفها الثاني[10] » .

ان الوضعية القبلية المباشرة والمتبلورة ، اقتصادياً واجتماعياً ، بصيغة

(10) G. Thomson-Ebenda, S. 69 .

المشاعات القروية ، هي التي كمنت وراء تصور فعل الكون الطبيعي من حيث هو فعل جنسي . وملاحظة ج. تومسون ، التي أوردناها ، ذات دلالة دقيقة بالنسبة الى المسألة، التي نحن بصدد البحث فيها . ففيها تتضح آلية رد الكون الى فعالية واحدة من فعالياته ، وهي الجنس . كما تبرز هذه الآلية بصفتها فعلاً **جماعياً** تمارسه مجموعتان ضمن ايقاع ثنائي خصب .

وجدير بالانتباه ان ممارسة الجنس الجماعية ، ضمن ذلك الايقاع الثنائي ، تتضمن دلالتين اثنتين ، لهما شأن بالنسبة الى ما نطرحه هنا . الاولى تكمن في أن الثنائية لا تعني القول بعنصرين متوازيين في الوجود . انما هي تجسيد لوضعية واحدة ذات وجهين اثنين متلاحمين ، على سبيل التناقض الايجابي الفاعل . أما وسم هذا التلاحم بسمة « التناقض الايجابي الفاعل » ، فينحدر من تصور الذكورة **نقصاً وتكميلاً** للانوثة ، وتصور الانوثة **نقصاً وتكميلاً** للذكورة(11) . ان « النقض » يحمل ، في هذا السياق ، معنى « الغير » وليس « المغاير » . وهذا الغير يكف عن أن يكون كذلك ، حالما يوضع في موقعه من العلاقة الكونية الاخصابية بينه وبين « الهو » .

ولا يغيبن عن الذهن أن التناقض المعني هنا،على صعيد ثنائية الذكورة والانوثة ، لم يرتفع عن مستوى التباين والتمايز . ومن ثم ، فهو لم يكتسب مستوى التناحر والصراع . وهذا مفهوم من طبيعة العملية الجنسية ، كما

---

(11) هذه العلاقة بوجهيها ، النقض والتكميل ، لم تعن مساواة عملية مباشرة بين المرأة والرجل وهذا ما يعبر عن أحد أشكال عدم التماسك في الذهنية العربية المعنية هنا . ولعلنا نلاحظ ذلك في وادي النيل وبلاد الشام وما بين النهرين ، بمزيد من الوضوح والتمييز ، بالرغم من بروز بعض اسماء من النساء على الاصعدة السياسية أو الدينية والعسكرية ... فجدول « ملوك مصر لم يذكر غير خمس ملكات ازاء أربعمائة وسبعين ملكا » ، كما يعلمنا P. A. Rosler في كتابه La questien Féministe ومن طرائف الموقف أن « الملكة هتشبوت التي حكمت (في مصر) قبل ١٥٥٠ سنة من المسيح كانت مجبرة على لبس ثياب الرجال مراعاة للرأي العام » ، وفق ما جاء في بحث L. I. Lumsden حول « المرأة » . (انظر حول ذلك : محمد جميل بيهم-المرأة في التاريخ والشرائع ، نفس المعطيات المقدمةسابقا ، ص ١٩) .

تصورتها الذهنية الاسـطورية السومرية (والعربية) . وعلى ذلك ، فتصور « التتام » مع « التمايز » هو الأهم،على هذا الصعيد . ومما يدعم ذلك التصور أن الأقدمين من شعوب الشرق الادنى كانوا يظنون ان الجنين اذ يتكون ، فانه يكون حصيلة الالتحام بين عنصرين فاعلين خلاقين ، هما دماء المرأة والمني ، الذي يقذفه الرجل في مهبل المرأة في نهاية الجماع(١٢) .

أما الدلالة الثانية التي تتضمنها ممارسة الجنس الجماعية ذات الايقاع الثنائي ، فتقوم على تصور العلاقة بين مرحلة الجماع المثمر ومرحلة الانقطاع بصفتها علاقة بين الخصب والعقم ، بين الفعل المبدع والوجود السلبي . هذا من ناحية . اما من الناحية الثانية،وحيث نتوجه بانظارنا صوب الظاهرات الطبيعية الفيزيائية ، فاننا نقابل صيغة حاسمة من الثنائية التناقضية . فهاهنا يظهر الجفاف الطبيعي (انقطاع الماء، التهام المزروعات من قبل الجراد وسواه ، هبوب العواصف والريح بصورة مدمرة لمنتوج الحصاد الخ ..) بمثابته النقيض القطعي الحاسم لحركة الخصب الطبيعي الدافقة .

فالتماثل يبرز هنا بين وضعيتين ، لكل منهمـا حدان . الاولى هي وضعية الخصب الجنسي الانساني (بشـكل خاص أثناء الحمل والولادة) والعقم الجنسي الانسـاني . أمـا الثـانية فهي وضعيـة الخصب الطبيعي الزراعي (المتصوّر هنا جنسياً) والقحـط الطبيعي الزراعي (المتصور ، هنا أيضاً جنسياً) . ولا بد من الاشـارة ، ثانية وفي سياق آخر ، الى انه بمقدار ما جرى تصور الفعل الجنسي وعدمه (بمعنى نفيه) على انه نشاط جماعي بين ذكور واناث ، فقد نظر ، أيضاً ، الى الفعل الطبيعي الفيزيائي الجنسي على أنه نشاط جماعي بين مجموعة من الظاهرات الطبيعية المذكرة والمؤنثة ، والى عدم ذلك الفعل على أنه نشاط تبذله قوى طبيعيـة معقمة مناهضة لقوى طبيعية اخرى مخصبة .

ولقد برزت تلك العلاقة بين الوضعية الزراعية والجنس لدى الانسان

---

(12) John M. Alegro : The Jacred Mushroom a. the Cross- Abacus London 1974, P. 88 .

والحيوان بصور مباشرة وعبر معاينة ميدانية تجريبية ، منطلقة من « المعاش المادي » الأولي . وهذا يجعلنا نرى في وذلك الأخير قاعدة الانطلاق لوحدة الزراعة بالبيولوجيا (الجنس) في المجتمعات العربية القديمة .

وفي سبيل اضاءة هذه النقطة المركزية من المسألة ، نورد ما كتبه سلامه موسى حول علاقة « الشعير » بـ « الجنس » في حياة المصريين القدماء : لما شرع المصريون بدراسة « العالم واذهانهم لا تزال بكرا من الغابة ، لم تلوث بعد بعقيدة أو ثقافة مركبة ، أخذوا ينظرون الى حبة الشعير وهي أقدم ما عرف من الغلات فرأوها على هيئة عضو التناسل في المرأة . وهما يشتركان ايضا في انهما مبعث الحياة . ذلك يخرج منه الاطفال ، وهذه تنمو وتخرج منها السنبلة . فجعلوا الشعيرة رمزاً للحياة أو لطول الحياة . ثم وجدوا الودعة تشبه الشعيرة فصارت هي أيضا رمزا للحياة . وهي لا تزال كذلك للآن عند الزنوج(١٣) » .

وإمعاناً في تعميق الصورة المطروحة هنا ، نشير الى أن اهمية الشعير والحنطة ، وغيرهما من المواد الغذائية الزراعية ، تبرز بصورة مخصصة في الوجه التكويني للذهنية العربية القديمة (المشاعية القروية) . وليس في ذلك ما يثير الدهشة أو الاعتراض . فالأمر مفهوم بذاته ضمن المعطيات الاقتصادية الزراعية، التي احاطت بتلك الذهنية واستنبتتها . وقد وصل الأمر الى درجة ان الاله المصري (الطيب) كان من مفاخره التي طرحها في وجه الاله (رع حراختي) انه « خلق الشعير والحنطة اللتين لا غناء عنهما للحياة » ، كما جاء في « قصة الصراع بين حورس وست على حكم مصر(١٤) » .

من هنا ، تنحدر الاهمية المبدئية القصوى لـ « **الزواج المقدس** » وللاحتفالات

---

(١٣) سلامه موسى : مصر أصل حضارة العالم (مقالة نشرت في مجلة : الهلال، بمناسبة مرور ٧٥ عاما على صدور هذه المجلة ، ديسمبر ١٩٦٧ ، ص ٦٣ — ٦٤) .

(١٤) انظر في ذلك : ردولف آنتس — الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٤ و ٦٢ .

الدينيةالدورية أوغير الدورية، التي كانت تحدث في المجتمع السومري ، وفي مجتمع أرض الرافدين عموما . فلقد « كان مجتمع أرض الرافدين متكيفا تماما مـع تعاقب دورة الفصول ، اذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع وتعقب امطار الخريف بلاء الصيف كان المجتمع الانساني يتحرك بتناغم مـع الطبيعة خلال احتفالات دينية تتكرر دوراتها بالتالي .. ، حيث كانت الجماعة الانسانية تشارك بنشاط في الازمات الـكونية التي كانت تمثلها تغيرات الفصول(١٥) » .

ولعلنا نرى في اسـطورة « انليل وننليل » مثالاً حياً على التصور الاسطوري المركزي القائل بان الخصب اذ يحدث وحيثما يحدث ، فانه يمثل نتيجة جماع الهي بين ظاهرتين أو اكثر من ظاهرات الطبيعة . كما تقدم لنا هذه الاسـطورة صورة عن التناقض الذي لا يخرج عن مستوى التباين والتمايز بين ظاهرتين مشتركتين في أنهما كلتيهما تمثلان الخصب الجنسي الطبيعي ، أي بين ظاهرتين لا يصل التباين والتمايز بينهما الى حد النزاع والصراع ، كما هو الحال على صعيد العلاقة بين ظاهرتي الخصب والعقم .

ومن ناحية ثالثة ، تقدم لنا أسـطورة « انليل وننليل » عرضاً لجانب من تكوين العوالم قبل أن يـكون الانسان قـد خلق ، أي في مرحلة التكوين الاولى العظمى . فتكون القمر واخوته الثلاثة المتصلين بـ «العالم السفلي» نتبينه هنا بصور حسية دقيقة .

كانت « نيبور » المدينة التي يسـكنها الالهة وحدهم . أما انليل فقد كان « فتاها » الأول ، كما كانت « ننليل » فتاتها الأولى . والى جانب ذلك ، كانت هناك « نونبار شيجونو » ، « شيخة » المدينة وأم ننليل . والمسألة تكتسب مداها ، حيث ترغب الأم تلك في تزويج ابنتها الفتاة الصبية بانليل . وفي سـبيل تحقيق ذلك ، تقدم اليها النصائح التالية :

في الجدول الصافي ، يا امراة ، اغتسلي في الجدول الصافي

---

(15) H. Frankfort : Kingship a. the Gods- ed. Chicago, 1948, P. 3

ننليل ، سيري على ضفة الجدول نونبيردو
وسـوف يراك صافي العينين ، السيد صافي العينين
الجبل الباذخ ، الأب انليل ، صافي العينين
الراعي .. الذي يقرر المصائر ، صافي العينين سوف يراك
وسرعان ما سـوف يحتضنك (؟) ويقبلك
وتتبع ننليل تعاليم امها مسرورة :
في الجدول الصافي تغتسل المرأة ، في الجدول الصافي .
وتمشي ننليل على ضفة الجدول نونبيردو
ورآها صافي العينين ، السيد صافي العينين
« الجبل الباذخ » الاب انليل ، صافي العينين
ويتحدث السيد اليها عن الجماع (؟) وهي عازفة
رآها الراعي .. الذي يقرر المصائر ، صافي العينين
ويتحدث انليل اليها عن الجماع (؟) وهي عازفة
« ان مهبلي صغير ولا يعرف المضاجعة
وشفتاي صغيرتان ولا تعرفان التقبيل(١٦) » .

واذ تبدي ننليل ممانعة ، فان انليل يفترشها قسراً . فتحمل منه « سين » ، الاله القمر . وهنا يجتمع مجمع الآلهة ــ مجمع الخمسين من كبار الالهة والسبعة الذين يحسمون الموقف ــ . فيأمر بنفي انليل من المدينة(١٧) .

وجدير بالاهتمام ، أن انليل ، في طريقه الى العالم السفلي ، يتخذ هيئة ثلاثة ممن يقابلهم (الحارس ورجل نهر العالم السفلي وعبار الموتى) . اذ

---

(١٦) صموئيل ن. كريمر : اساطير سـومر واكاد ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٨ .

(١٧) قارن ذلك بـ : ثوركلد جاكوبسن ــ ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٨ـ١٨٠ .

أننا نواجه ، هنا ، « اول امثلة التحول الالهي[١٨] » ، اي امكانية تحول القوة الطبيعية الواحدة الى قوى طبيعية أخرى . وبهيئاته الثلاث تلك يضاجع انليل وننليل ، ويتركها حبلى بثلاثة آلهة .

ولعلنا نتبين في هذا التحول قدرة الاله على الاخصاب ، ممثلا في شخوص عديدة متباينة . وهذا من شأنه ان يدعم وظيفة الاخصاب التي انيطت بهذا الاله . وجانب آخر من المسألة نستكشفه ، فيعمق هذه الوظيفة ويجعلها أكثر شمولا . ذلك هو وحدة الكون **الجنسية** ضمن تمايز مستوياتها التي منها الهيئات الثلاث التي يظهر فيها انليل . فكأن « الواحد » ، وهو انليل ، يظهر في « الكثير » ، وهو تلك الهيئات ومثيلاتها مما يرى ومما لا يرى الآن[١٩] » .



(١٨) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر وأكاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٩ .

(١٩) هذا الاتجاه القائم على تحول القوى الطبيعة (الالهية) الى بعضها نتبينه في الكثير من الاساطير والقصص العربية القديمة ، بحيث يبدو لنا أنه احدى السمات الرئيسية في الذهنية العربية المعنية هنا . ذلك تعبر عنه بوضوح وقوة ، على سبيل المثال ، اسطورة أوزيريس وحورس . (انظر مجريات هذه الاسطورة ضمن : ردولف آنتس ـ الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٤ ـ ٦٨) .

ب ـ « اينوما ايليش » تعبير انموذجي عن « التكوين البدئي » الاكادي

ب ـ « اينوما ايليش » تعبير انموذجي عن « التكوين البدئي » الاكادي
لقد اعلنا ، فيما سبق ، أن البحث في تصور التكوين الاسطوري السومري يمثل **مقدمة** تاريخية وذهنية نظرية الى البحث في تصور التكوين الاسطوري العربي القديم في ما بين النهرين ومناطق أخرى . ذلك لأن المقدمة هنا ، تبرز بروزا قويا في الخطوات التالية التي تمثل ، بمعنى ما ، امتدادا لها . وهي ، بذلك ، مقدمة ليس بالمعنى التاريخي التمهيدي فحسب . انها ، كذلك ، مقدمة الذهنية هي نفسها وبمعنى أساسي جزء منها ووجه منها .

من هذا الموقع ، نعمل على استنباط تصور التكوين الاسطوري الاكادي (البابلي والاشوري) . واذا ما توجهنا صوب الرصيد الاسطوري الاكادي ، فاننا نجد بعض الآثار التي طرحت ذلك التصور بكثير أو قليل من الوضوح والتخصيص .

ولقد أشار صموئيل ن. كريمر الى أهم الاساطير الاكادية على هذا الصعيد ، وذلك في سياق دراسة عجلى قدمها ضمن مجموعة دراسات اسطورية أخرى لجمع من الباحثين . في مقدمة تلك الاساطير تبرز قصيدة « الخلق » الشهيرة باسم **« انوما ـ اليش »** .

والحق ، ان هذه القصيدة تقدم صورة فيها الكثير من التكامل عن تصور التكوين الاكادي ، وان كانت « في واقع الامر مؤلفة أساسا بحيث تروى قصة الخلق ، ولكن لتمجيد الاله البابلي مردوك ومدينة بابل ، غير أنها في أثناء ذلك انما تقدم وتروي أعمال خلق مردوك فصارت بذلك مصدرا أول لأفكار الخلق الاكادية(٢٠) » .

---

(٢٠) صموئيل ن. كريمر : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

ومما له دلالة خاصة أن هذه الاسطورة كتبت باللغة الاكادية ، وأنها اكتسبت مصطلحاً اكديا في أواسط الالف الثاني ق.م ، ثم مصطلحا اشوريا في الالف الاول ق.م . وهذا يعني اننا ، في الحالة الاولى ، نواجه الاله الرئيسي ممثلا بمردوك . أما في الحالة الثانية ، فيبرز الاله أشور . كما أن هنالك صيغة سومرية سبقتهما ، يبرز انليل فيها بمثابته الاله الرئيسي . ولذلك ،فمن المرجح أنه كان له الدور الاصلي في الملحمة الاسطورية .

ولقد مارست هذه الملحمة دورا أوليا في أحداث الاحتفالات بأعياد رأس السنة ، وخصوصاً في اليوم الرابع من هذه الاحتفالات . فلقد كان من شأن ذلك أن أسهم مبدئياً في ترميم وتعميق التصور الاسطوري التاريخي حول الوجود في أسيقته الثلاثة ، ما قبل التكوين ، وبعد التكوين ، والعصر المعاش . انه فعل ذلك ، وان بصور ساذجة يختلط فيها الموقف الدرامي الواقعي ، المنطلق من الوضعية الزراعية التي تحققت سلبا (عقما) أو ايجابا (خصبا) على مدار السنة التي يحتفل بانقضائها وبدخول لاحقتها .

في ذلك اليوم الرابع « من عيد رأس السنة ، كان كبير الكهنة يتلو ملحمة التكوين . وكانت ترافق هذه التلاوة تعقيبات يرجح أن لفيفا من الكهنة كان يطلقها ويرددها مؤازرا كبير الكهنة . وعندئذ كان يحتفل بذكرى انتصار مردوخ على الهباء ، صاحب الجبروت . وكانت تخلد في الوقت نفسه احداث موته التذكارية وقيامته من بين الاموات . فحين يربط المرءهذه الملحمة بالمشاهد الدينية التي كانت تمثل ، تأخذ الاعمال المنجزة بعد التكوين مدلولات اكثر اتساعا[٢١] » .

تأخذ اسطورة « اينوما ايلش » ـ أي « عندما في الاعالي » ، المنحى القصصي الشعري التالي[٢٢] :

(٢١) مارغريت روتن : تاريخ بابل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٥ .

(٢٢) نعتمد هنا الترجمة التي أوردها فراس سواح عن الانكليزية في كتابه : مغامرة العقل الاولى ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٤ ـ ١٠٩ ونشير ، في حينه ، الى بعض المواضع التي لعلها لم تترجم بدقة .

عندما في الاعالي لم يـكن هناك سـماء

وفي الاسـفل لم يـكن هناك أرض(٢٣)

لم يـكن الا آبسو أباهم(٢٤)

وممو وتعامة التي حملت بهم جميعا

يمزجون أمواههم معـا

قبل أن تظهر المراعي وتتشـكل غياض القصب

قبل أن يظهر للوجود أي مـن الآلهـة الآخريـن

قبل أن تمنح اسـماءهم وترسـم أقـدارهم

في ذلك الزمان خلـق الاله في داخلهـم

ان ذلك الموضع من النص ـ متمما بمواضع أخرى من الاسـطورة ـ يتضمن **أربعة محاور** ، تحدد لنا ابعادا أساسية في تصور التكوين المعني هنا . فهنالك ، **أولا** ، محور الزمن والوجود البدئي حيث العماء والاختلاط واللا تعين ، ممثلا ذلك كله بآبسو الاب وتعامة الزوجة وممو الوزير . وهناك ، **ثانياً** ، محور الزمن ، الذي تكون الالهة فيه ضمن تلك الوضعيـة الاولى . أما المحور **الثالث** فيتحدد بالفعل التكويني ، بمثابته تفوهاً بالاسماء ورسماً للاقدار . أخيرا المحور **الرابع** ، وينهض على التناقض الكوني،بصفته ناموساً كونيـا شـامـلا .

---

(٢٣) هذا الشطر من الاسطورة ربما كان من الادق أن يثبت على النحو التالي : وحيث لم يكن تحتها أرض . ذلك لان استبدال « تحتها » بـ « وفي اسـفل » يستجيب لتصور رئيسي في الذهنية الاسطورية العربية ، الخاضعة للبحث هنا . ذلك هـو الافصاح عـن الثنائيـة الكونية ، بما في ذلك الثنائية المكانية . فالسماء و «تحتها» يمثلان ثنائية مفصحا عنها ويمكنها ، في أسيقة معينة ، أن تكتسب طابعا تناقضيا ، على النحو الذي أتينا عليه سابقا . (قارن ذلك بـ : ثوركلد جاكوبسن ـ أرض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٢٠٠).

(٢٤) أبـوهم .

ولعل تلك المحاور تمثل أهم ما يعنينا من البحث في المسألة المطروحة هنا . ان الانطلاق من تصور الزمن والوجود البدئي هو ، بصيغة أخرى ، الانطلاق من المياه البدئية العذبة (آبسو) والمالحة (تعامة)، والممثلة بالسحب والضباب (ممو) : « انما الكل ماء : لا مستنقع ولا جزيرة ، حتى ولا آلهة(٢٥) » .

أما الدلالة الخاصة بذلك فتتمثل بعنصرين : ١) لا وجود لعدم مطلق . ومن ثم ، لا تكوين من مثل هذا العدم . ٢) الماء هو الوجود الاول الازلي . وكلا العنصرين هذين يومئان بقوة الى مادية طبيعية ، ساذجة منحدرة من وضعية اقتصادية زراعية ، جرى الحديث عن معالمها الرئيسية فيما سبق .

وقد كنا ، في حينه ، قد أشرنا الى ان ذينك العنصرين يمتلكان مكانا مهيمنا في تصور التكوين الاسطوري العربي القديم عموما . ذلك ان الذهنية الاسطورية العربية لم تعرف معنى لعدم مطلق . فالزمان والمكان يمثلان ، من منظور هذه الذهنية ، ملاء وجوديا في الاسيقة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل . اما الخلاء الوجودي فهو خارج حدودها .

واذا ما دققنا بمزيد من التخصيص في المسألة ، فاننا واجدون انها تتصل بأكثر من سبب بمعرفة أهل ما بين النهرين بطبيعة أرضهم . فأرضهم تلك، التي **تكونت** من الطمي المتراكم عند التقاء (**اقتران**) الماء العذب بالماء المالح ، قدمت لهم الانموذج الامثل لتكون السماء . فهذه — وقد ظهرت لهم شكلا من اشكال الجماد ، أي كالارض — اكتسبت نفس السياق التكويني . وبعد اذ ذاك وضمن هذا السياق نفسه ، رفعت الى مكانها العلي النائي(٢٦) .

تلك العملية (الكلمة) الالهية المنطوقة تمثل بداية الكون ونهاية الفوضى . وهذا يسمح باستخلاص ان الكون — ممثلا بقواه الالهية الخالقة — تميز منذ

(٢٥) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠١ .

(٢٦) لاحظ ذلك بالعلاقة مع: ثوركلد جاكوبسن — نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ٢٠٢ .

بدايته عن مرحلة الفوضى والعماء السابقة تميزا نوعيا . ان هذا « التميز النوعي » يمتلك أهمية خاصة، على الصعيد المعني هنا . فهو يفضي الى اقرار ضمني اولي بوجود تاريخية للعالم تتمثل بانتقاله من الفوضى الى النظام ، ومن العماء والاختلاط الى التعين والتبلور ، ومن السلطة الغاشمة الى السلطة الهادفة .

هكذا يتضح محور « الزمن » الذي سبق « التكوين » ، و « الزمن » الذي ادى اليه . اذ في ذلك الزمن الاول البدئي « خلق الالهة في داخلهم لحمو ولحامو .. » . فالخلق ــ التكوين ــ يبرز هنا من حيث هو عملية ذاتية « داخلية » أولا ، وبمثابته فعلا ثنائيا مشروطا بقطبين اثنين ثانيا . وما يسم العلاقة بين هذين الاخيرين هو أنها ذات بعد وجودي وآخر أخلاقي (ديني) .

ان تصور الزمن ، من موقع الذهنية الاسطورية العربية ، يكتسب عبر تلك الوضعية المركبة ــ الخلق الذاتي المشروط بفعل ثنائي والمتضمن بعدا وجوديا وآخر اخلاقيا دينيا ــ افقاً تاريخياً ، بمعنى محدد : ان بدء التكون ونهاية العماء سوف يبقيان الشريط الدائري الابدي ، الذي تنصهر فيه حركة مجتمع مابين النهرين . وبذلك ، فالعود الدوري والدائم الى بداية التكوين ــ وهي نهاية العماء ــ والى نهاية العماء ــ وهي بداية التكوين ــ يتحول الى جدلية الفعل الاجتماعي الزراعي في المجتمع المشار اليه ، والى جدلية التصور الاسطوري ، المتولد عنه والفاعل فيه .

هاهنا نتبين خطين متداخلين متلاحمين ، هما الازلية والابدية . فالعود الى الازلية ، أي الزمن المائي البدئي ، هو عملية مقترنة بتتابع الفصول الاربعة ، وبالتخصيص بفصل الجفاف (الصيف القائظ) ، وبفصل الخصب (الربيع المحيي) .

وبذلك ، فالازلية هي عملية ذات حدين ، حد البداية والنهاية ، وحد النهاية والبداية . ولكن الازلية ــ البدئية باعتبارها نهاية وبداية ، تشير ، في نفس الحين ، الى الابدية : ان ما قد تكوّن مرة ، يغدو قدراً رسم ونفذ من قبل صناع القدر ، الالهة . وهذا ، بدوره ، يعني أن الابدية هي كذلك ، أي

ابدية ، بما هي عود دوري الى الازلية ، وتجاوز دوري لها .

ومن هنا ، تتضح الدلالة العملية والوجودية (الاسطورية الذهنية) لـ « رأس السنة » . فهذا ينطوي على تصور البدء نهاية والنهاية بداية . واذا ما رغب الناس في تعميق البداية الجديدة ـ رأس السنة ـ باتجاه الاخصاب والاثراء ، فلا بد من الاحتفاء بها بالصورة اللائقة القصوى . ومن طرف آخر ، اذا ما رغب الناس في ابعاد شبح النهاية الاخيرة ، فلا بد من تسليط كل الاسلحة النافذة ضدها . من هنا وذاك تنحدر المعاني الاسطورية البعيدة والقريبة لممارسة الطقوس السحرية العملية والاسطورية الذهنية على أوسع نطاق ، وخصوصا منها تلك التي ترافق احتفالات رأس السنة . اذ أن هذه الطقوس لاتمثل، هنا، فعلا مقحما على الطبيعة الالهية . انما هي متحدرة من صلبها ، ضرورية بالنسبة اليها ، كما هي ـ الطبيعة ـ ضرورية بالنسبة الى تلك الطقوس المجسدة انسانيا(٢٧) .

---

(٢٧) تخبرنا مارغريت روتن بتفصيل عن مجريات احتفالات رأس السنة في بابل ، وذلك على نحو يؤكد الاهمية الكبرى لهذه الاحتفالات في المجتمع البابلي (مارغريت روتن : تاريخ بابل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣١ ـ ١٤٨) . فهي اثنى عشر يوما . بيد أنه « لا تزال ذكرى الاحتفال بأول يوم من عيد رأس السنة الجديدة مجهولة .

الثاني من نيسان : ينهض كبير الكهنة قبل ساعتين ، ويغتسل بماء الفرات ، ثم يدخل قدس أقداس هيكل مردوخ ...

الثالث من نيسان : بعد الصلوات الاولى ، يستدعي كبير الكهنة رجالات الفن ، ويقدم لهم الذهب .. فيقوم هؤلاء بصنع تمثالين ذهبيين .. ، أحدهما يحمل ثعبانا ، والآخر عقربا .. وينصبان في الهيكل حتى مجيء اليوم السادس .

الرابع من نيسان : تبدأ الصلوات والاحتفالات باكرا .. وبعد وجبة المساء الحقيقية ، يتلو كبير الكهنة أمام مردوخ ملحمة التكوين الشهيرة ...

الخامس من نيسان : .. يدعو كبير الكهنة معزما يحمل ماء طهورا ونارا وبخورا ، ليقوم بتطهير الهيكل . ويقطع أحد المضحين رأس خروف (رأس حمل ..) ثم يرمي

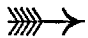
بطبيعة الحال ، لم يكن لتصور الزمن البدئي والزمن التاريخي (التكويني) أن يتبلور على ذلك النحو بعيداً عن تصور مماثل للمكان . فاذا كان الزمان زمن الازلية والابدية ، وكانت هاتان مقترنتين بـ « رأس السنة » والاوقات الاخرى التي تحمل نفس دلالات رأس السنة ، فان المكان هو تجسيم تلك الازمنة بصور تجعل منها مناسبات مستهدفة ، يعمل الانسان ما بوسعه للمحافظة على دلالاتها وذكرياتها . فـ « **الرابية** » ، التي تمثل نقطة « البدء » في التصور الاسطوري هنا ، هي تلك التي تتحول الى «سماء» والى «الهيكل المقدس» ، الذي يشرف الاله منه على شؤون مخلوقاته .

ان مردوك ، الاله المرشح لمنازلة تعامة في معركة كونية ضارية حفاظا على كرامة الالهة المهدورة ، يخاطب هؤلاء :

اذا كان لي حقاً أن أكون المنتقم لكم

قاهراً لتعامة وحافظاً لحياتكم

فاني أطلب أن تجتمعوا وتعلنوا علوي وسمو قدري



جثته في النهر . ويبدو أن لدينا في هذا نموذجا مماثلا (لكبش المحرقة) .. وعلى اثر هذا التحول ، كان يعتقد بأن العقاب رفع عن المجرم الحقيقي ...

السادس من نيسان : .. كانت تقام ربما أيضا مشاهد (سر آلام مردوخ) . وكان ينبغي أن يمثل هذه الدراما أشخاص أحياء بدل التماثيل .. وقد جاءت تلك النصوص تحت هذا العنوان (موت وقيامة بعل ـ مردوخ) .. ولما كان عيد رأس السنة رمزا للحياة المتجددة ، فقد كان الملك يشترك في مراسم يفترض فيها انها تمنحه سلطانا متجددا ...

التطواف الكبير في اليوم الثامن .. عودة الاله مردوخ هي التي ستعود الى (البروز) أو (الظهور) في المدينة . وبامكاننا أن نفترض أنه في بابل ، كما في مصر ، كانت توجد تماثيل خشبية .. وثمة مراسم مثل (فتح الفم) أو (تطهير الفم) ..

اليوم الحادي عشر . الرجوع الى بابل .. ويقاد مردوخ الى (غرفة زفافه) .. وكان ينتهي عيد الاكيتو (بزواج مقدس) .. فقد كان عيد رأس السنة ذكرى الدين البدائي الذي لم يغب أبدا عن بال الدين البابلي .

اليوم الثاني عشر .. يعود الاله نابو الى بورصيبا ، ويعود الاخرون ... » .

فهنا نتبين تصور « العلو والسمو » منطويا على بعدي الزمان (الازلي الابدي) والمكان العالي (السامي الرفيع) . بيد أن « تقسيم العمل والسلطات » يقتضي تخصيص آلهة للسماء واخرى للارض . ومن ثم ، فالمكان **تجسيم للفعل** الالهي ضمن ذينك البعدين . واذا ما استعدنا تصور « الرابية الاولى » في أذهاننا ، فاننا نصل الى أن المكان ــ مثله مثل الزمان ــ ازلي وابدي . فحيث برزت تلك « الرابية » في صيغة تماذج بين الماء العذبة والماء المالحة ، أي في صيغة التقاء عناصر ارضية ، فان وحدة المكان الارضية والسمائية مثلت تعبيرا عن وحدة الكون المكانية .

وهنا ندرك الدلالة الكونية لما أضفي على مردوك من سمات اعتبرت مكونة لشخصه ومحددة له وللاسم الذي اطلقه (انليل) عليه :

وبما أنه خالق المكان وصانع الارض الراسخة
فقد دعاه الاب انليل « بسيد الارضين » .

لنلاحظ الاقتران بين « خلق المكان » و « صنع الارض الراسخة » ! فلقد نظر الى الارض على أنها تعدل المكان عموما . ذلك لأن مصدر « المكان » الكوني هو الارض ــ الرابية ، تلك التي جسدت العلو والتميز والسمو ، وكمنت وراء « انبعاث » السماء . وهذا يعني ان السماء هي ، وفق ذلك التصور ، الارض المشرئبة الى العلاء بثمارها اليانعة المخصبة .

ان « سيد الأرضين » هو **التعبير** الاوفى عن وحدة الارض بالسماء والسماء بالارض ، وعن أن السماء هي الصورة « الاسطورية » عن الارض الواقعية . واذا اعتبر مردوخ « خالق المكان وصانع الارض الراسخة » ، فان هذا تأكيد على الفعل الالهي (القدر) في تحويل الموجود الى المتكون . أي اننا هنا لا نواجه مولوداً دون والدين (والوالدان في هذه الحال هما الالهان آبسو وزوجته تعامة) : ان ما لم يكن متوضعاً ، يغدو كذلك بفعل الهي منطوق ، مجسم بتناسل جنسي .

أما وحدة الكون الزمانية المكانية فهي كذلك ، اي وحدة ، لانها تنطوي على مركز وعلى اطراف . فالمركز هو المكان الزماني الذي منه تكتسب الاطراف معانيها ووظائفها . وهذا المركز لا يمكن أن يكون إلا في السماء ، في العلاء . كما لا يمكن أن يكون خارج « المسار الاكبر » بل انه يلتحم بهذا ، ويغدو هو واياه امراً واحداً . وهكذا ، فان «مردوخ» الظافر في معركته ضد تعامة ، يكافئه الآلهة بأن يطلق كل واحد منهم اسماً من أسمائه ، اي سمة من سماته الكونية الخالقة . من ذلك :

« لوجالونا » العظيم الرفعة بين الآلهة

« اركينغو » . . .

موجه الالهة ورقيبهم ، واضع أسس المملكة

« ايزيكور » الا فليتبوأ مكاناً عالياً في بيت العبادة

سكان الاقاليم الاربعة من صنع يداه (٢٨)

لا إله غيره يعرف يومهم الموعود

« آدو » سيكون اسمه . الا فليغط السماء

الا فلتمزق رعوده الغيوم وتعط للناس حياة تحت

« نيبرو » القيم على مسالك السماء والارض

فنيبرو هو النجم الساطع في السماء

سيكون اسمه نيبرو الذي يشغل مكان المركز

الا فليحفظ مسارات النجوم في السماء

وبما انه خالق المكان وصانع الارض الراسخة

فقد دعاه الاب انليل « بسيد الارضين »

---

(٢٨) يديه .

نخلص من ذلك الى أن الزمن « البـدئي » ، الذي تكون الآلهة (أي القوى الطبيعية المتعددة والمقتسمة) فيه ، هو بدئي أزلي بقدر ما يـكون المكان بدئياً أزليـاً . وهو ، كذلك ، أبـدي بقـدر ما يكون الثـاني (المكان)أبدياً . أمـا تجسيم هتين الوضعيتـين فيبرز عبر ما أطلق عليـه « ونسينك » التصور الدرامي للطبيعة(٢٩) فوفق ذلك ، تهزم الشمس (الضوء الساطع(٣٠)) في كل صبـاح « الظـلام والهيولى ، كما هزمتهما يوم الخليقة الاولى ، وكمـا تهزمهمـا كل عام في يوم رأس السنةالجديدة. وهذه اللحظات الثلاث تلتئم ، فيشعر البدائي أنهـا واحـدة من حيث الاساس(٣١) » .

وهنـا تتضح آفاق الاتساق والتجانس بين المحور الاول والمحور الثاني من المسألة المطروحـة ، وذلك عبر النقطة الرئيسيـة التـالية .وهي أن « خلق » الآلهة هو نفسه يتم بتوالد ذاتي ومن موقع الوضعيـة البدئية ــ الأزليـة ، دون الاشارة الى فعـل خالق من لاشيء .

واذا ما انتهينـا الى هـذه النقطة ، فاننـا نواجه المحور الثـالث مـن تصور التكوين ، كما تقدمه الذهنية الاسطورية الاكادية ــ وهي أحد مظاهر الذهنية الاسطورية العربية القـديمة ــ . ذلك هو الفعل التكويني بمثـابته تفوهاً بالأسـماء ورسـماً للأقـدار .

ان الوجه الرئيسي ، الذي يبرز هنا ، يتمثل بالقدرة الالهية على الخلق (التـكوين) عبر التفوه باسم ما يرغب في خلقه . ولقد كنا ، فيما سبق، قـد أوردنا بعض الملاحظات حـول ذلك . والآن نعالجه في سـياق ما نحن

---

(٢٩) انظر ذلك في : هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ــ المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٧ .

(٣٠) يطلق على مردوخ ، ضمن سـمات أخرى ، سـمة ابن الشمس المتالق ، كما يرد في « اينوما ايليشـس » :

من أنجد آباءه الآلهة وقت محنتهم
حقا انه ابن الشمس المتالق .

(٣١) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

بصدد البحث فيه . ف « النطق » أو « التفوه » يظهر ، هنا ، معادلا معادلة مطلقة لـ « الخلق » .

لندقق في الاشطر التالية من « اينوما ايليش » :

قبل أن يظهر للوجود أي من الآلهة الآخرين

قبل أن تمنح أسماءهم وترسم أقدارهم

في ذلك الزمن خلق الالهة في داخلهم

« لحمو » و « ولحامو » ومنح لهما اسماهما

ان الظهور الوجودي يبرز لنا على انه فعل الاسماء لمن يتجسد بهم هذا الظهور . ف « القبل » يعني ، وفق ذلك ، عدم التعين الكوني ، أي عدم التسمية . وهذا واجهناه في اطار وضعية العماء والفوضى والاختلاط ، ممثلة بالمياه البدئية . أما « البعد » فيتحدد ، على العكس من ذلك ، بالتعين الكوني ، أي بالتسمية . وهنا ، نتبين العماء وقد أصبح ضياء (شمسا) متألقا ، والفوضى نظاما ، والاختلاط تميزا وتعينا .

ان هذا التصور الاسطوري عن « الكلمة » هو ، لذلك ، التصور الاسطوري عن « التكوين » . وجدير بالذكر أن « الكلمة » هنا ، تمثل فعلا منطوقا من مالك الاقدار . ان (تعامة) التي عينت (كينغو)، زوجها الجديد ، قائدا لجيشها المهيأ للمعركة ضد أبنائها من الآلهة المحتجين المتمردين وانتقاما لزوجها المقتول آبسو ، تخاطبه كما يلي :

ليعل اسمك فوق جميع الآلهة الانوناكي

ثم اسلمت اليه الواح الاقدار واحاطت بها عنقه قائلة :

ليكن أمرك نافذا لا يتبدل ولتكن كلمتك ماضية لا ترد

لتنفرج شفتاك وتسكت الـه النار

فالكلمة امر الهي ، مقدر لا راد له . ولكنها تحوز على هذه الفاعلية الخالقة في صيغة « تعويذة » تتلى ، فتحدث الفعل المطلوب . اذ فيها تكمن القدرة السحرية القطعية . ولذلك ، فحين اختارت (تعامة) قائد جيشها الجديد (كنغو) ،

أسلمته الامانة وأجلسته في الجمع قائلة :

لقد قرات عليك تعويذتي وجعلتك عظيما في مجلس الآلهة

وكذا الامر فيما يتصل بـ (ايا) « العليم بكل شيء » . فحالما نفذ « ببصيرته » الى خطط المتآمرين (آبسو) اي الماء العذب و (ممو) ،

(صنع) من أجلها تعويذة سحرية .

بمهارة فائقة صنع تعويذته المقدسة .

تلاها ورماها فوق سطح الماء .

فجلب عليه النوم العميق .

نام « آبسو » وغرق في سبات دونما حراك .

والمسألة تبرز بمزيد من الوضوح في العلاقة القطعية الآمرة بين النطق والفعل في شخصية الاله مردوخ ذي « الكلمات والقول الذي لا يخيب » . فهو يخاطب اباه الاله والآلهة الآخرين ، الذين رأوا فيه الاله القادر على التغلب على تعامة :

هل لي أن أفه(٣٢) بكلمتي فاقرر المصائر بدلا عنك ؟

وقالوا لمردوك بكرهم :

سلطانك ايها الرب هو الاقوى بين الآلهة .

مر بالفناء ، وبالخلق يكن لك ما تريد .

---

(٣٢) افـوه .

ليفـــن الثوب بـكلمة فمـك ،

وليرجع كما كان الامر كاملا بـكلمة اخرى .

فنطـق بفنـاء الثـوب فـزال ،

ثم أمر بـه فعاد ثانية للوجود .

إن إفنـاء الثوب وارجاعـه الى حاله الأولى يعتبر ، هنـا ، ضرباً من الاعجـاز الالـهي الخـالق . فالنطق بفعـل الأمر « كن » يعني ، ضمنـاً وإطلاقـاً ، حـدوث فعل الأمر ، اي أن « يكون » . وهـذا يشير الي انتفاء وجود فسحة زمـانية وجودية بين فعـل الأمر ومفعوله : ان **ارادة** شيء من قبـل الخالق ، يعني أن **يكون** ، حقـاً .

ومن المهم القول بأن اقتران المفعول بفعـل الأمر الالهي اقتراناً وجودياً (انطولوجيـاً) ، لا يدرك الا من موقـع أن مردوخاً هو :

خـالق البشر أجمعين . .

العـلي بين أقرانه من الآلهـة وسيدهم أجمعين

مالـك الحكمـة كلهـا واسع الفهم عميقـه

واسـع الفهم ملتمع التفكير

فإله من هـذا الطراز ، هو وحده القادر عـلى فعـل كل شيء . إذ أن امتلاكه **الحكمـة كلهـا** هو ما يجعـل منه ذلك . واذا كانت هذه الحكمـة هي « الأقـدار » ، اقـدار الكون كله ، فان ما قام به مردوخ مباشرة بعـد هزيمته (كنغو) ، قائد جيش تعامة وزوجهـا ، كان أن

جرده من ألواح الاقـدار التي امتلكها دونما حق شرعي

تلك « الأقـدار » ، أو « المصـائر » ، هي نواميس الكون . ولكن اذا كان الاله هو الكلمـة ، وكانت الكلمة هي هـذه الاقـدار (المصـائر) ، فان

الاله يغدو **هو نفسه** تلك النواميس الناظمة الضابطة للكون . وهذا ما يقودنا ، ثانية ، الى تصور وحدة الكون المجسمة بالاله الواحد (القدر الواحد – الكلمة الواحدة – الناموس الواحد) . كما يؤدي بنا الى تصور التمايز الكوني ضمن وحدته ، مجسماً بتعدد الآلهة العاملة تحت هيمنة ذلك الاله الواحد .

ولعل ذلك التصور الخاص بالوحدة والكثرة (التمايز) يبين جلياً عميقاً عبر استعراض الاحتفال الذي يقيمه الآلهة الخمسون – بمن فيهم آلهة المصائر السبعة – على شرف مردوخ الظافر . فهؤلاء – وعددهم **خمسون** – يتنادون ليعلنوا للملأ أسماءه **الخمسين**، الاسماء المقدسة (الحسنى) :

ثم جلسوا ليعلنوا اسماءه

وكلهم يذكر أسماءه في المكان المقدس

تعالوا نعلن الملأ أسماءه الخمسين

ولتبق دروبه وفعاله مشعشعة أبداً

« مردوك » هو اسم مولده الذي دعاه به جده آنو

واهب المرعى وموارد الماء . مالىء العنابر بالمؤن

حقاً انه ابن الشمس المتألق

في ألق ضيائه فليرتع الآلهة على الدوام

وقبل أن يتفوه الآلهة بتلك الاسماء الخمسين ، يعلنون أن مردوخ أياً كان الاسم الذي دعي به من تلك الاسماء الخمسين، فانه يبقى وسيبقى الاله **الواحد** ، « الهنا » :

أما نحن فبأي اسم دعونا سيبقى الهنا

هاهنا في هـذا السياق ، تتضـح العـلاقة الوثقى بين الوحدة والكثرة ،. بين الواحـد والخمسين . انهـا وحـدة جدلية من طراز اسطوري عميق الدلالـة . واذا كان الامر كذلك ، فان « الخمسين » تنطوي على « الواحد »، وتشير اليه ، كما ينطوي « الواحـد » على « الخمسين » ويشير اليها .

وتبلغ المسألة ذروتها حيث يغدو لفظ « خمسون » اسما دالا على مردوخ نفسه أي أن «كلمة» (خمسون) تصبح هدفاً بذاته : أيا أيها « الخمسون » ! انك « الواحـد » ـ

وكل الاسماء التي دعاه بها « الايجيجي(٣٣) »
سمعها « ايا » وابتهجت بها نفسه
قائلا : هو الذي عظم أسماءه آبـاؤه
سـيكون نظيرا لي وسـيكون اسـمه « ايا »
وسـيغدو القيم على حقوقي جميعها (وسـلطاتي)
وبالاسـم « خمسون » الآلهة العظام
دعوه ، لأن اسماءه خمسين(٣٤) ، وبذلك جعلوه معظما .

واذا ما بلغنا هذه النقطة من طرح المسألة ، فاننا نـكون قد ولجنا حدود المحور الرابـع في تصور التـكوين الاسـطوري الاكادي ، من حيث هو أحـد أوجه الذهنية الاسـطورية العربية القديمة .

ان « التناقض الـكوني » يبرز ، ضمن ذلك التصور ، بصفته ناموسا كونيا شاملا . وهو ، في ذلك ، يظهر في مستويين . الاول يتسم بـكونه تمايزا وظيفيا . أما الثاني فيتحدد بوصفه تقاطبا صراعيا وظيفيا .

ان التمايز الثنائي الوظيفي نتبينه في نطاق التـكامل الوظيفي بين ظاهرتين

---

(٣٣) « الايجيجي » اسـم الآلهة الخمسين .
(٣٤) خمسـون .

كونيتين ، مثل الارض والسماء (تحت وفوق) والآلهة والانسان ، أو بين الواحد (سيد الآلهة) والاثنين (أحد الآلهة المؤتمرين بامرة السيد) الخ ... فاذا كانت ظاهرتان متمايزتين على النحو المذكور ، فان تمايزهما يجسد فعلا وظيفيا منوطا بهما . فكل منهما تنهض بوظيفتها بصورة تتمم وظيفة الاخرى وهذا هو ، بالاصل ، المقصود بالوجود المنظم ، أي المكون .

ان عملية الخلق (التكوين) نفسها تمثل ذلك التصور . فهي تتم عبر فعل توليدي انسالي يقوم به آبسو وتعامة ، الزوجان الالهان . اذ بغض النظر عما سيحدث مع تعامة ، فان علاقتها الاصلية بآبسو هي علاقة تكامل لا تخرج عن دائرة التمايز ، أي لا تصل الى صراع بين الطرفين . وهذه الوضعية تتصل بالتجريد الساذج الخاص بافتراض وجود الاعالي حيث « لم يكن هناك سماء » ، ووجود الاسافل حيث « لم يكن هناك أرض » . فكلا البعدين ، السماء والارض ، مناطة بهما وظيفتان رئيسيتان ، هما اضفاء الملاء في خلاء الاعالي ، واضفاء الملاء في خلاء الاسافل .

تلك المناقضة بين طرفين هي صيغة مقابلة وموازنة بينهما . وهذا ــ اذا عدنا الى فكرة الانفصال النسبي لانسان تلك العصور عن الطبيعة ــ يقدم وجها آخر من أوجه عملية الانفصال تلك : ان وعي المناقضة يشكل علاما أساسيا من علامات النهوض الفكري الثقافي ، ومن خلفه والى جانبه النهوض الاقتصادي والسياسي الحضاري .

في احدى الابتهالات التي يخاطب فيها مردوك ، يقول مؤلف أو مؤلفوا الاسطورة :

ليعل اسمك فوق جميع آلهة الانوناكي

ان الافتراض هنا قائم ، ضمنيا ، بأن مردوخ وان جسد الواحد بالكثير المنتشر في كل الارجاء الكونية ، فانه هو الاعلى ، وان الآخرين من الآلهة

هم الادنون(٣٥) . ان التصور هذا ليس ذا طبيعة انطولوجية . انما هو ذو بعد وظيفي . ذلك أن « العلو » يناقض بـ « الدنو » على أساس من ان الاول ، كما الثاني ، ينجز فعلا وظيفيا ، هو الاحاطة والعناية بالكون .

ان تصور التناقض بصفته تمايزا وظيفيا يتصل اتصالا وثيقا بتصوره تقاطبا صراعيا وظيفيا . فمن الاول يمكن أن يتولد الثاني . كما يمكن الاول أن يحافظ على شخصيته ، بحيث لا ينقلب الى تقاطب صراعي .

ان شخصية تعامة ، في مراحل الخليقة الاولى ، تمثلت ، كما رأينا في بداية « اينوما ايليش » ، بكونها حاملة الخصب ، أي الاكوان الجديدة بهيئة الآلهة الجديدة . فحيث

لم يكن الا آبسو اباهم

وممو وتعامة التي حملت بهم جميعا

كانت تعامة احد طرفي العملية التكوينية الكبرى . ولكن مجرى الاحداث اللاحقة يطرح أمامنا صورة لصراع عنيف بينها وبين من حملت بهم : ان تمايز تعامة عن آبسو في البدء ، كان ذا وظيفة اخصابية كبرى . ولكن فيما بعد ، تكتسب تعامة وظيفة تدميرية ، تكمن في انهاء الآلهة الذين ولدتهم ، اي تدمير الكون . وهنا ، ينشأ التقاطب الصراعي بينها وبين أولئك ، ليولد وضعية جديدة ، تقوم على تمايز (تناقض) وظيفي بين مردوخ والالهة الخمسين .

والمسألة هذه تبدأ ، حيث تنشأ كراهية تعامة للآلهة (أبنائها) . فلقد فوت

---

(٣٥) اتساقا مع هذا الموقف الوظيفي ، تسمح الاسطورة بتصور الانوناكي موجودين في الاعلى والاسفل معا ، دون أن ينقص ذلك شيئا من القيمة الانطولوجية والوظيفية لمردوخ ، الاله الاعلى :

قام مردوك الملك بتقسيم

جميع الانوناكي في الاعلى وفي الاسفل .

هؤلاء الابناء الفرصة علـى أبيهم (آبسو) ، الذي خطط لتدميرهم . ذلك انهم غدوا له مؤلمين :

لقد غدا سـلوكهم مؤلما لي

في النهار لا استطيع راحة وبالليل لا يحلو لي رقاد

سأدمرهم واضع حدا لكل ما يفعلون

ليخيم الصمت من جديد ونخلد الى النوم

ان (آبسو) ، الذي مثل المياه العذبة البدئية الاولى ، يجد نفسه محاطا بلجة من الحياة الـكونية تفسد عليه صمته العميق . فيحضر للانتقام ولكن ابناءه ، كما أشرنا ، يفوتون الفرصة عليه فيفطرون به ، قبل أن يتغدى بهم . وكان على رأسهم « أيا العليم بـكل شيء » ، والذي نفذ ببصيرته الى خططهم » .

ولـكن تعامة الأم والزوجة كانت أول من رفض خطة زوجها آبسو في تدمير أبنائهما . وقـد عبرت عن ذلك بسؤال يكثف ، بعمق ، تصور التناقض الصراعي الوظيفي :

لماذا تدمر من وهبنا لهم الحياة ؟

بيد ان الموقف مايفتأ أن يكتسب اتجـاهاً آخر ، متناقضاً بصورة حادة . فتعامة ، التي طرحت ذلك السؤال ، هي نفسـها التي تطالب ، تحت ضغط واغراء قوى « الشر » :

... فلندفع العاصفة

دعونا نشعلها حربا عوانا ضدهم دعونا

ويتأزم الموقف باتجاه تناقض صراعي بين الطرفين الخصمين . فيصبح «كينغو» ، زوجها الثاني ، قائد جيشها المحارب . ويغدو « ايا » قائد الجبهة الاخرى الالهية . ولكنه مايفتأ أن يتخلى عن هذه المهمة ، خوفا من أن يخفق . ان (ايا) ذاك يتوجه الى جـده (انشار) ، لينقل اليه ماسمعه من قرارات اتخذتها تعامة للحرب ضدهم ، فيخاطبه قائلا :

اي ابتاه : تعامة التي حملت بنـا تكرهنا

والام هابور خالقـة الاشـياء جميعـا

ملأت اجسادها سـما بـدل الدمـاء

هاهنا تـكمن نقلة ضخمة من الخصب الى العقم ، ومن الحب الى الكره ، مجسمة بذلك تناقضا صراعيا بين خصمين لا وجود للواحد منهما مع الآخر .

ولـكن (ابا) اذ يعلن عدم قدرته على القيام بمهمة الحرب القادمة الضارية ، فاننا نواجه حدا جديدا من التناقض الصراعي . يحدث هذا مـع قبـول مردوخ القيام بتلك المهمة . فهو يبادر انشـار ، المستغرق في صمت قلق ، قائلا :

اي انشار لا تصمت

سـوف اذهب لاحقق ما تفـكر بـه

من من الرجـال قـد اشـهر سـلاحه ضـدك ؟

اتراها تعامة — وهي الانثى — قـد فعلت ذلك ؟

ابي ايها الاله الخالق اسعد وابتهج

فقريبا ساجعلك تطأ عنق تعامة

ان اعطاء التناقض الصراعي حدا انوثيا — ذكوريا (بيولوجيا) يدخلنا في في دائرة لم نعهدها من قبل .

اما ذلك الحد فقد واجهنا من قبـل بصفته تمايزا تناقضا) وظيفيا . كما تعرفنا اليه من حيث هو ناظم الممارسة الطبيعية والانسانية بصيغة الفعل الجنسي . والحق ، اننا نواجـه مثل ذلك الموقف بدهشة . لان احـدى الخصوصيات الاكثر اهمية للذهنية الاسـطورية العربية القديمة ، ومن ضمنها الاكادية ، تـكمن في اعتمادها ذلك الفعل الجنسي اساسا كبيرا لها . واذن ، ما الموقع الذي علينا الانطلاق منه لتفهم هذا الامر ؟

لعلنا نتبين اجابة عن السؤال المطروح في الوضعية المتمثلة في تقسيم

العمل وابعاده التي اكتسبها ،في حينه. فعلى هذا الصعيد ، يمكن القول بأن المراة كانت تبعد اكثر فاكثر عن دائرة النشاط الاجتماعي والاقتصادي والفني (الاسطوري) ، القائم على المساواة الحقوقية مع الرجل . وقد اتينا ، في موضع سابق ، على القول بأن النساء والعبيد حرموا من المساواة الحقوقية في المجتمعات البدائية وفي المشاعات البدائية الزراعية(٣٦) .

وهنالك من المعطيات الاسطورية الفنية ما يشير الى ذلك . فالتحول الذي طرأ على الشخصية الانثوية الاسطورية (باندورا) لدى الهنود الاميركيين الجنوبيين هو تحول من باندورا الخصب والمساواة مع القوى الذكرية الفاعلة الى باندورا المضطهدة . وقد حدث هذا مع الانتقال من صناعة الفخار من كونها نشاطا منزليا تنجزه المراة الى كونها نشاطا اقتصاديا واسعا دخل حيز العمل الحرفي الذكري . اما التعبير الفني التجسيمي لذلك فيتمثل بالتحول من « المراة بشكل جرة » الى « المراة مع جرة » . اذ هاهنا نواجه المراة في مجتمع السيادة الاقتصادية والاجتماعية والجنسية للرجال ، بحيث تقترن بتصور الخطيئة واللعنة(٣٧) .

ان تعامة ، الانثى سوف يطأ عنقها مردوك ، الرجل ، مع كل الآلهة الذكور الآخرين . والتناقض الصراعي هذا وان اخذ يطرح نفسه ضمن لوحة الذهنية الاسطورية العتيدة ، فانه لم يقض على تناقض الذكورة والانوثة بمثابته تمايزا وظيفيا هاما في العملية الكونية البنائية . وهذا ما نتبينه في الصفات التي يطلقها الآلهة على مردوك المنتصر . فهو

... العمود الفقري الذي يحفظ تماسك العائلة
الذي محق من الآلهة اتباع تعامة وصنع من اجسادهم بشرا

---

(٣٦) انظر: موريس غودولييه ـ الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ماقبل الراسمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٩ .

(37) See : Karsten - The civilisation of the south American indian, P. 34 — 35, 240 — 241, 251 — 252 . Briffault - The Mothers, I, 96 — 110 . (in : G. Thomson - Ebenda, S. 32 — 33) .

ان تصور التناقض الصراعي يغدو ، في الذهنية الاسطورية الاكادية (العربية) ، اتجاها كونيا شاملا الى جانب التمايز (التناقض) الوظيفي . وكلاهما يغدو فاعلا في نطاقه ، وعلى صعيده . فمردوك اذ يخاطب بـ :

انت المعز المذل حين تشاء

هو نفسه

الذي خلق في صراعه مع تعامة الاشياء المبدعة

هكذا تتضح الابعاد الاسطورية الكونية لاسطورة « اينوما ايليش » ، من حيث هي تعبير عن ضوابط الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني (الايديولوجي) .

وجدير بالتذكير بما أوردناه ،في سياق آخر ، من أن تلك الاسطورة كانت تنشد في اليوم الرابع من أيام الاحتفالات الكبرى برأس السنة في شهر نيسان . كما أن قمة تلك الاحتفالات كانت تحدث مع تتويج مردوك ملكا الها على الكون . وهذا يعني أن الوصول الى تلك القمة يمثل الانتقال من العماء والفوضى واللا تعين الى الوضوح والنظام والتكون ،ممثلاً بـ «الكلمة» أو بـ«الواح الاقدار» التي يمتلكها مردوك . فيصبح هو وهي وجهين لأمر واحد .



ج – تصور « التكوين البدئي » في المشرق العربي الشامي والمغرب العربي ومحدودية مصادره .

التوقف عند تلك التخوم من تصور الخلق (التكوين) الاكادي (العربي)، يمثل مدخلا الى عالم التصور الفينيقي (الكنعاني) للخلق . كما كان ، بدوره ، التوقف عند التصور السومري للخلق قد مثل مدخلا لتصور الاكاديين له . ان في ذلك وجها هاما أساسي الدلالة من أوجه الوحدة المتمايزة بين المستويات الحضارية الثلاثة لدى السومريين والاكاديين والفينيقيين .

ولا بد ، في بداية معالجة هذا الامر ، من ضبط حدود ذلك المجال الثالث لكي يتسنى لنا معرفة الظاهرة الاسطورية ، التي نحن في صدد البحث عنها وفيها . ولعل جانبا كبيرا من هذه المسألة كان يمكن أن نتجاوزه فيما لو أبقينا على ذلك التحديد العام، الذي يطلقه الكثيرون عادة على الفينيقيين (الكنعانيين) ، وهو مصطلح «المجال السامي الغربي». بيد أننا نعلم أننا ان فعلنا ذلك ، فاننا سنجعل من اللوحة الاسطورية ، المعنية هنا، جد فقيرة وجد هزيلة بالنسبة الى التخصيص ، الذي يقتضيه البحث المعمق .

ان البعد الجغرافي للفكر العربي الغربي يتحدد بسورية ولبنان وفلسطين . ولذلك ، فهو ، في مظهره الذهني ، يكتسب أوجها **ثلاثة** ، تشكل ، مجتمعة ، أحد جوانب الفكر العربي القديم . تلك الاوجه هي **الفينيقي** (الكنعاني) **والعموري والآرامي** .

واذا ما وسعنا الدائرة المطروحة بتقصينا لمظاهرها وامتداداتها في العالم العربي القديم ، فاننا سنواجه الحلقة الفينيقية **القرطاجية** . فهذه مارست دورا بارزا في تكريس الذهنية الاسطورية ، التي هيمنت في « المشرق » ، ولكن دون أن تتوقف عند ذلك. فقد وسعت معالم تلك الذهنية بعض التوسيع نظرا للتأثيرات التي تلقتها من مناطق حولها وبعيداً وبعيد عنها(٣٨) .

---

(٣٨) قارن ذلك بـ : رشيد الناضوري – المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٢٨ – ١٤٧ . سيروس هـ.جوردن : الاساطير الكنعانية (ضمن اساطير العالم القديم–نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٩) .

ويبدو أن الفينيقيين (الكنعانيين) في المشرق والمغرب لم يتركوا اسطورة مكرسة لتصور الخلق (التكوين[٣٩]) . فنحن نتبين هذا الاخير ، بخطوط عامة غير مخصصة ، ضمن جملة من الاساطير الفينيقية. والذي يزيد هذا الموقف تعقيداً هو أننا منذ عام ١٩٢٩ نزود ، تباعا بنصوص أسطورية فينيقية من مدينة فينيقية واحدة ، هي اوغاريت ، ومن عصر واحد ، هو الرابع عشر ق.م .

ولقد كنا ، في مكان سابق من هذا المبحث ، قد أوردنا نصا منسوبا الى «سانخونياتن» ، يتضح فيه تصور التكوين الفينيقي ، وان بصور تفوح منها رائحة الفكر الاغريقي المنضبط منطقيا . فالكون ، وفق ذلك ، « ريح معتمة عاصفة ، أو هبة هواء مظلم ، وخواء موحل جهنمي ، بلا نهاية ، في زمن كأنه امتداد وهذه الريح وقعت في حب مبادئها الخاصة ، فحصل اجتماع قران . ودعي هذا التقارب (الرغبة) . وبذلك كان مبدأ خلق جميع الاشياء . ولم يكن لهذه الريح معرفة بما انتجت » .

ان ذلك النص ليس غريبا عن النظام الذهني الاسطوري العربي . ولا يضيره أن يكون قد نفذ الينا عبر قناة اغريقية ، تتمثل خصوصا بفلسفة امبذقليس القائمة على مبدأي الحب والكره . بل لعلنا نقول ، ان الذهنية العربية القديمة عامة ، والنسق الفينيقي من ضمنها ، أسهمت اسهاما كبيرا في بلورة الفكر الاغريقي . وقد حدث ذلك عبر ممارسة المفكرين الاغريق

---

(٣٩) نضيف الى هذا التعميم القول بأن الفينيقيين في المشرق وان لم يخلفوا مثل تلك الاسطورة التكوينية ، فانهم على كل حال تركوا لنا موروثا أدبيا اسطوريا لا يستهان به . وعلى عكس ذلك ، فاننا نلاحظ ، بتحفظ ، ان الفينيقيين المغربيين (البونيقيين) « لم يتركوا اثرا يذكر في الادب والتاريخ والعلم ، واقتصروا في ميدان الفن على تقليد النماذج المصرية والافريقية ان لم يجلبوا فنانين أجانب » (شارل أندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧) .

عمليتي « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » ازاء تلك الذهنية(٤٠) .
نقول بذلك، بقدر ما نقول بالوجه الآخر المتمم من المسألة .

---

(٤٠) تلك العملية ظلت حتى قرن من الزمن مضى غائبة عن أذهان العلماء والباحثين . (انظر حول ذلك : فيليب حتي — موجز تاريخ الشرق الادنى ، بيروت ، دون تاريخ اصدار ، ص ٨) .
« فلم يزل مؤرخون .. كرينان ، يتصورون الى وقت قريب كون الافارقة ظهروا في التاريخ حائزين بغتة حضارة رفيعة ، واليوم نعلم أن أمم كلدة ومصر كانت قبل الافارقة بزمن طويل قد انضجت على مهل كل تقدم ظهرت الحضارة الاغريقية ازهارا له ، والحق أنه كان لا بد لاعداد هذه الحضارة من جهود أربعة آلاف سنة ، أوخمسة آلاف سنة ، موزعة بين سهول كلدة وضفاف النيل » . (غوستاف لوبون : فلسفة التاريخ — مصر ١٩٥٤ ، ص ٨٧ — ٨٨) .

الى ذلك الرأي — الذي أصبح قاطعا على نحو تاريخي موثق — يذهب كثير من الباحثين والمؤرخين على مدى قرن من الزمن . من هؤلاء ، مثلا ، W. Windelband في كتابه
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tuebingen 1921, S. 23) .

أما على الصعيد الفكري النظري والعلمي فقد كان تأثير الشرق العربي (ما بين النهرين ووادي النيل خصوصا) في الحضارة الاغريقية واضحا في جملة من المسائل . في طليعة هذه الاخيرة تبرز مسألة « أصل العالم » . فحسب ما يخبرنا Plutarch ، كان الفيلسوف اليوناني الطبيعي طاليس قد « تعلم من المصريين أن يفترض الماء كأصل وبداية لكل الاشياء » .

(Nach : Geschichte der Phil-Bd. T, Ebenda, S. 35) .

انظر حول ذلك ايضا :

Gladisch : Diereligion u. die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung, Breslau 18, 52 .

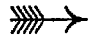
ولعلنا نجرؤ فنقول بأن أحد الاسس الكبرى للفكر الجدلي الافريقي يمكن تقصي ارهاصاته الاولى ، ضمن ما يمكن تقصيه ، في جدلية التكوين المتحدرة من الذهنية العربية القديمة ، أي جدلية الانتقال من وضعية العماء والفوضى واللاتعيين الى الى وضعية النور الكوني والنظام والتعين .

بل ان ماركس يعتبر « جمهورية » أفلاطون « تصعيدا مثاليا على الطريقة الاثنية ←

فلقـد تأثرت الذهنيـة العربية الاسطورية في حينه ، تأثراً عميقـاً ومبـاشراً بالاتجـاهات والميول والمواقف الاسطورية للشعوب المجـاورة . هذا بالاضـافة الى أن الوجه الواحد من تلك الذهنية كان يؤثر في أوجهها الاخرى ؛ كمـا يتأثر بهـا . وهذا ما يجعلنـا نتبين السياق التـاريخي الهام للواقعـة التـالية ، وهي أن نصوص الالواح الاوغاريتية ، التي اكتشفت في آخر العقد الثـالث من هـذا القرن ، دونت بلغـات متعـددة وذات أهمية حضـارية . من هذه اللغات الاوغاريتية نفسها والاكدية والمصرية والحيثية والحورية(٤١) .

وحينما اخذت عملية الكشف والاستقصاء عن جـذور الموروث الفينيقي مـداها منـذ العقـد الرابع من هذا القرن ، أتيح لنص سانخونياتن السابق الذكر أن يبرهن عـلى اصوله الفينيقية ، من حيث الأساس .

ولعل النصين (١٣٧ و ٦٨) من أساطير الالواح الاوغاريتية يقـدمان لنا أحـد المفاتيح الى تصور الخلق الفينيقي . ففيهما نلاحق قصة صراع بعـل (الـه الخصوبـة والحيـاة) مـع يم (اله الميـاه الاولى) . ويـقوم بأدوار أخرى آلهة آخرون ضمن الاسطورة ، هم ايل (زعيم مجمع الآلهة) ، وعشيره (زوجة ايل وإلهة البحـار) ، وعشترتي (الهة الخصب والحرب) ، وعنات وشيش وكوثار وخاسيس(٤٢) .



لنظام الطوائف (الطبقات) المصري ، كما ان مصر تبرز بصفتها بلدا صناعيا نموذجيا ايضا بالنسبة الى معاصريها ، على سـبيل المثال الايزوكراتيين ، وتحتفظ بهذه الاهمية حتى بالنسبة الى اغريق العصر القيصري الروماني » . (ماركس ـ انجلز : الاعمال ، مجلد ٢٣ ، برلين ١٩٦٨ ، ص ٣٨٨) .

(٤١) رشيد الناضوري : المدخل في التطور التاريخي ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٦ .
(٤٢) انظر بعض مقـاطع هذه الاسطورة في : سيروس هـ . جوردن ـ نفس المصدر والمعطيـات المقدمة سابقا ، ص ٣٥ .

تبدأ العملية حين يرسل (يم) رسله ليطلبوا من مجمع الآلهة تسليمه (بعل)اسيرا :

كذلك يقول يم مولاكم

سيدكم النهر القاضي

أيها الآلهة سلموا من تؤوون

ذلك الذي تؤويه الجموع

سلموا بعل وشركاءه

ابن داجون حتى أرث ذهبه

واذ يشعر الآلهة باقتراب الرسل ، يحنون رؤوسهم فوق ركبهم خوفاً مما توقعوه على يد يم . ولكن بعل ، وقد أخذ مكانه الى جانب ايل ، يستنكر ذلك الموقف من الآلهة . وفي هذا ما يشير الى الإرهاصات الأولى لمواقف التوتر بين القوتين العظميين أولاً ، والى انفجار مشاعر الإباء والكبرياء ثانياً . أما هذه الاخيرة فتتمثل باعتقاد (يم) بأن من فلت من يديه (أي بعل) قادر على استرجاعه واعادته الى الحظيرة ، وبالثقة الكبرى التي يبديها بعل بذاته ازاء التهديد الآتي من (يم) .

بيد ان أيل ، كبير الآلهة في المجمع ، يبدي استجابته لأمر يم على لسان رسله :

ايل فحل أبيه يجيب

بعل عبدك يا يم

بعل عبدك الى الأبد

ويستشيط بعل غيظاً مما يسمعه ، فيمسك سكيناً يحاول ان يذبح بها الرسل . ولكن عنات وعشترتي تمسكان بيديه ، فتحولا دون قيامه بذلك .

وثمــة شيء يلفت الانتباه ، يحدث في سياق الاسطورة الصراعية . ذلك هو أن كوثار وخاسيس ، إلهي الصنــاعة ، يطمئنان بعل ، ويؤكدان له :

السـت مخبرك أيهــا الامير بعــل
نعم معلنــاً ياراكب السحب
انظر أعــداءك سوف تضرب
انظر لسوف تدمر أعــداءك
وسوف تأخــذ مليكتك الأبــدية
ســيادتك الأبــدية

وهذان الالهــان نفساهما يصنعــان له ، وهما الأقــدر عــلى ذلك ، عضوين يحــارب بهمــا خصمه العنيــد ، يم . وعن طريق ذلك ، يتمكن بعــل من هــذا الاخير :

فيترنح ويسقط عــلى الارض

تلك هي مجريات الاسطورة الكفاحية ، ونهــايتها البعــلية المظفرة . واذا ما عملنــا على الامســاك بمفاصلها الكونية الأساسية ، فاننا لابد واجدون ثلاث فكر محورية تمثل منهــا المتن والاطار . الفكرة الأولى تكمن في انتفاء « العدم المطلق » اساساً ومنطلقــاً لتكوين العالم . أما الثانية فتقوم عــلى « التناقض الصراعي » بــدءً وسياقاً لذلك التكوين . آخيراً الفكرة الثــالثة ، وتتمثــل بانتصــار بعــل الهــاً للنظام والتعين الوجودي والخصب .

أن « التكوين » من مواقــع ميــاه بدئية هيولية (غير متعينة) يحيلنا ، ثانية ، الى احــدى سمات الذهنية الاسطورية العربية القــديمة . تلك هي أن الملاء والخلاء ، والوجود واللاوجود ليســا الا وضعيتين نسبيتين . فالمياه البــدئية (يم) وان كانت تجسم حالة من اللاتعين الوجودي ، فانها تظــل تعبيراً عن حالة ما من الوجود والكينونة . بيد أن ما يمــكن أن يثير بعض اللبس هو تحديد موقع (ايل) في اللوحة المطروحة .

فنحن نواجه ايل في الاسطورة السابقة باكثر من شخصية . انه « فحل أبيه » ، أي ابن لأب لا نعرف عنه شـيئا . وهو ، من ناحية أخرى ، اب يم ، أي اب المياه البدئية الهيولانية :

وأمام مجمع الالهة لا تسجدا بل اعلنا ما عندكما

وقولا لثور ، لا بل أبي

اعلنا أمام مجمع الآلهة

رسـالة يم سيدكما(٤٣)

انه اب « المياه » هذه ، في نفس الحين الذي يشغل فيه مكان زعيم مجمع الآلهة المنتمي اليه بعل ، خصم تلك المياه (يم) .

ولعل ايضاح هذا الوجه الخطير من المسألة امر متعذر اذا لم نعد به الى جذوره . فعلى رأي بعض الباحثين ، كما يظهر في كتاب (الميتولوجيا السامية) لستيفن لانغدن ، استعمل اسم (ال) لدى البابليين أو (دنغر) أو (آن) لدى السومريين لوصف الوضعية المطلقة للآلهة في بابل وسومر ، دون أن يتحول الى اسم دال على اله خاص(٤٤) . ومن هنا ، فقد كان من المعهود ، في اطار الذهنية الاسطورية ، ان تندرج مجموعة من الآلهة (الاسـماء) في اطار اله (اسم) واحـد . هذا ما واجهناه ، مثلا في (آنو) السومري و (مردوك) الاكادي . ونواجهه ، هنا ، في (أيل ــ ال) الفينيقي . كما اننا نتبين ذلك عـلى صعيد التـأثير الذي مـارسه هؤلاء الاخـيرون ، مثـلا عـلى غيرهم من الشـعوب ، التي لا تـدخل في اطـارهم الحضـاري والإتني (٤٥) . بـل أن (أيـل) ــ وهو هنـا يعود الى (ال) ــ يتصـل لغوياً بصـلة وثيقة بمعنى « البـدء والتعريف » . فلقد تميزت الذهنية السومرية باستخدام البادئة (ال) قبل

---

(43) Cyrus H. Gordon : Ugarit and Minoan crete - Norton library - New york 1967 .

(٤٤) انظر : يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية .. ــ نفس المعطيات المقدمة سابقاص١٧٥

(٤٥) حول هذا الوجه من المسألة انظر ، على سبيل المثال : اسـماعيل القاضي ــ من أسـاطير

كل اسم للتعريف بـه . وهذا ما ورثه الاكاديون . فمن أجل تمييز صفة اله ما،كانوا يضعون تلك البادئة الى جانب اسمه . فكأنما هم فعلوا ذلك بغية الاشارة الى وجود ناظم عام شـامل ، وربما أيضا ، مطلق لـكل الآلهة ، أي لـكل الظواهر الكونية .

واذا كنا بصدد البحث في تصور الخلق الفينيقي ، فاننا نواجه « ايل » في الواح أوغاريت تحت حد « فـخر ، مءد » ،أي مجلس الجماعة،وهذا ، بدوره ، يدعم الفكـرة السابقة عن « ايل » ، أي اعتباره ناموسا الهيا كليا ومطلقا . كما نواجه « ايل » في ملحمة جلجامش ، الســفر السومري الاكادي ، بصيغـة (الجمع) للآلهة .

وفي ملحمة (كرت) الكنعانية الاوغاريتية ، نقرأ ما يلي :

الأصـل مكتوبا بأحرف عربية	بلغة عربية
ايـل يرد بظهرته	يـرد ايل بظهوره
اب آدم ويقرب	ويقترب أبو البشر
بســأل كـرت	(و) يسأل كرت
مأت كرت ك يبكي	ما به كرت كي يبكي
يدمع نعمن غلم ايل	(لماذا) يدمع الجميل غلام ايل(٤٦)

ان ورود ايل هنا ، بصفته (آدم) ، لا يحمل دلالة « اسم رجل كما في التوراة ، بل اسم الجنس البشري(٤٧) » فهو اب البشرية والآلهة جمعاء . بل

اليونان العربية (مجلة التراث الشعبي ، العدد الثامن ، السنة الحادية عشرة ١٩٨٠ ص ١٩ — ٣٦) . فهنا ، يقدم لنا المؤلف بحثا مقارنا حول الاساطير والالهة ذات الاصول العربية والتي دخلت في الذهنية الاسـطورية اليونانية الكلاسيكية . من ذلك اسـطورة القنطوري ذات الاصول الكنعانية .

(٤٦) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٤٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥١ .

نحن نواجه نصاً آخر يظهر فيه ايل بصفته والد آدم . وهنا يتجلى التصور الفينيقي (الكنعاني) الاسطوري عن « الواحد والكثير » بصيغة قصوى(٤٨) :

بالاحرف العربية

وبحلمي إيل يأتيني بشارتي ، أب آدم ،
ويَلِدْ سُفح لِكرِت (اسم علم كرِت) وغلام
لعبد ايل .

وقد اصطلح الملمون بالفينيقية على ترجمة هذا البيت بما يلي :

وبحلمي بشرني ايل والد آدم : انجب
ذرية لكرت وغلاما لعبد أيل » .

واذا كانت نصوص اوغاريت (رأس الشمرة) قد أوردت (ايل) كاسم علم يمتلك صفات متعددة ، فان التوحيد بين الواحد (الاسم) والكثير (صفاته) يجسد دلالة واضحة على أن (ايل) هو الاصل (الجوهر) وهو الفرع (الظهور) في آن . وهذا ما يمكن التأكيد عليه من خلال المعطى التالي ؛ وهو أن ذكر الآلهة (ايلوهيم) بصيغة الجمع في سفر التكوين ٢/٢٢ والخروج ٦/٢١ و ٨/٢٢ وغيرها يؤدي الى القول بان « الجمع السامي في هذه الآيات هو جمع تجريد (٤٩) » .

ولعل البحث في العلاقة التاريخية بين (ال) اللغوية و (ال) اللاهوتية يلقي ضوءاً على أصول هذه الأخيرة . ف (مارتو) ، الذي عرف في النصوص الاكادية بأنه اله البادية السورية ، يدعى كذلك (رمانو) أي (رحمان) . وقد ورد اسم هذا الاله غالبا مسبوقا باشارتين لاهوتيتين (ال ال) ، أي (الاله) ، أي

---

(٤٨) من فينيقيا (عن : لبيب عبد الساتر - الحضارات ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٨٩) .
(٤٩) نسيب وهيبه الخازن : نفس المبدأ والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٥ .

الذي جرى الادغام عليه ، فأصبح(الله) (٥٠) .

أما ورود (ايل) في ملحمة جلجامش بصيغة الجمع للالهة ، فانه يمثل ما اعتبرناه وضعية الوحدة بين الواحد والكثير ، والجوهر والظاهرات . فحسب الملحمة ، تنطلق العاصفة في ستة أيام ويعود جميع الناس الى الوحل ، بعد ان كانوا قد تكونوا :

الاصل مكتوبا بأحرف عربية	بلغة عربية
ايلاني افلاخو	وخاف الآلهة ..
اشتار ايشي كيما ايليتي	اشتار تصخب كامرأة في المخاض
انامبا بيليتي طامات ايلاني رجما	ملكة الالهة ، ذات الصوت الرخيم (تقول)
ايلاني بكو ايتيشا	والالهة يبكون معها(٥١)

ان (ايلاني) جمع لـ (ايل) ، أي اللـه ، الذي يمثل ، هنا ، **جماع الآلهة**، أي جماع ظاهرات الكون . واذا ما وضعنا تصور (الاسماء العلية ـ الحسنى) في هذا السياق ، فانه يتضح لنا ان هذه الاخيرة هي (الجمع) من (الواحد) ، أي (الآلهة المتعددة) المتحدرة من (الاله الواحد(٥٢)) . كما يصح عكس الموقف ، وذلك بأن نقول : ان (الواحد) من (الجمع) . أي

(٥٠) انظر: يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية... نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص١٧٧ .

(٥١) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

(٥٢) «الاسم عند الساميين يحدد الشخصية ، فاسماء الله تسعة وتسعون ، وآدم تعلم منه الاسماء» ـ (نسيب وهيبة الخازن : نفس المصدر والمعطيات السابقة، ص ٥٥) .

بيد ان ذلك الرقم (٩٩) ليس مقصودا بذاته لتحديد أسماء اللـه (ايل) .. المقصود منه أن ينظر اليه في امتداده بالصفات الاربع . فهو (٩٩) ، أو تسع وتسعون مائة ، او تسع وتسعون الفا ... أي ان الرقم هذا يتمتع بالجماع بالقدرات والامكانات الطبيعية والبشرية ، مثل العطاء والغضب والحكمة والقدرة والقوة والعلم الخ ...

أن (الاله الواحد) يتحدر من (الالهة المتعددة) ، بمعنى انه جماعها وحصيلتها وروحها .

ان ذلك يضعنا ، ثانية ، أمام اللوحة الموحدة (البنتيئية) ، تلك التي واجهناها منطلقا ذهنيا في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ولكنه وقد اتضح على هذا النحو ، فانه يقدم حلا مقبولا لما بدا انه لبس مجسد في تعدد الشخوص الايلية . فايل هو « فحل أبيه » ، اي « ذات موضوعه » . وهو ، كذلك ، أبو (يم) ، اله النهر والمياه البدئية الهيولانية . كما هو أب لـ « بعل » ، الخصم العنيد لـ (يم) ، بقدر ما هذا الاخير خصم عنيد لبعل . انه أب لبعل بكل المعنى الذي تقتضيه وتتضمنه العلاقة بين الموصوف وصفته ، بين الذات والموضوع(٥٣) .

بل إننا لن نواجه بمفارقة اذا استبقينا (يم) الها نهريا للعماء البدئي ، ونعلن ، في نفس الوقت ، أيل الها كونيا شاملا في القبل والبعد . ذلك أن أحد تجلياته يتمثل بـ (يم) ، كما تتجلى الآلهة الاخرى فيه . وأخيراً ، نحن لا نواجه صعوبة في ادراك الواقعة التالية ، وهي أن الآلهة الفينيقية كانت ، مجتمعة ، تسمى « الونيم » — ومفردها « ايل » — ، و « بعاليم » — ومفردها بعل — . ان « بعل » يصبح هنا ، « ايل » ، كما راينا أيل منطويا على الاول ومتضمنا اياه .

ونود القول أن (ايل) ، في كليته وتجلياته ، يبدو لنا الجذر السحيق البدئي — دون أن يكون نهائيا — لما سيحدث لاحقا على هذا الصعيد الديني . فهو ، كما نلاحظ من سياق ما قدمناه ، (آنو) ، و (مردوك) ، و (ايلوهيم)،

(٥٣) كانت الحياة الدينية والملحمية والادبية للفينيقيين (الكنعانيين) « تدور على أبوة الله الواحد (ايل) . ومن صفاته أنه السيد (بعل) » . « نسيب وهيبه الخازن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠ » .

و (رشف) الاله الاوغاريتي(٥٤) ، و (الاب والابن والروح القدس) ، و « المقــه » ، و (الله) . وهو أيضا ، كما سيأتي لاحقاً ، (آتون) وغيره من آلهة المنطقة العربية القديمة .

بيد أن ذلك لا يعني ولا ينبغي أن يعني النظر الى الدائرة الاسطورية الالهية العربية محصورة بشخص ايل ، بحيث يغدو هذا الاخير « القبل » و « البعد » . اذ في هذه الحال ، يبدو الامر وكأنه يتمثل بغائية قبلية وأخرى بعدية ، تنطلقان من أصل واحد هو ، في نفس الوقت ، منتهاهما . نشير بذلك ، الى اننا اذ نتحدث عن وحدة المظاهر الالهية العربية ممثلة بـ « ايل » ، فان هذا ينطوي على التمايز . أما هذا الاخـير فيبرز بمثابته تراتبا تاريخيا أو تصاعدا في مستويات المراحل المجسدة للآلهة المتباينة المتتالية في المناطق العربية المعنية في هذا المبحث .

اضافة الى ذلك ، ثمة وجه آخر هام ومتمم لما ذكر . انه يكمن في أن التصور « الايلي » وان كان قد أفصح عن نفسه في المراحل « الالهية » المشار اليها ، فانه وجد الى جانبه وعبره تصورات الهية أخرى . بيد أن هذه كان

---

(٥٤) كان لهذا الاله (الرب) دور مرموق في حياة أوغاريت الاسطورية . فنصوص « رأس الشمرا ونصوص رأس بن هاني تقدم لنا عدة معلومات عن حضوره في العبادة وعن دوره في مجتمع آلهة أوغاريت ، وعن شعبيته على الصعيد الشعبي ، وان تحليل صفاته .. تعرض لنا لائحة غنية ومغرية وتؤدي الى نتائج بعضها جديد » . (من بحث قدمه باولو كسيلا — ايطاليا — الى « الندوة العالمية للدراسات الاوغاريتية » التي انعقدت في اللاذقية بين ١٠ و ١٣ تشرين الاول من عام ١٩٧٩ ، وذلك تحت عنوان «الرب ، رشف ، في أوغاريت) .

وما يمكن ملاحظته ، هنا ، هو أن تلك الاهمية التي تمتع بها الرب المذكور في حياة الاوغاريتيين ربما كانت تعبيرا عن سيادة مرحلة الابوة وتزعزع مرحلة الامومة هناك . وفي هذا ، ولا ريب ، بعدان من أبعاد التطور الاقتصادي والسياسي والايديولوجي في أوغاريت ، وفي مجمل المنطقة الفينيقيــة .

عليها اما أن تندمج في التصور الاساسي ، « الايلي » ، أو أن تـكون أوجها أو تجليات لهذا التصور ، أو **مستويات** أخرى له .

انما المهم في هذا وذاك هو ، أولا ، الحديث عن **نسق** حضاري واحـد عموما . وهو ، ثانيا ، الانطلاق من أن هذا النسـق الحضاري (المتبلور والمتقدم **زراعيا**) كان ، بمعنى من معانيه ، تعبيرا عن سـيادة « مرحلة الابوة » وانحلال « مرحلة الامومة » أو ضعفها الشديد . فلقد اسـتطاع « ايل » الذكر أن يبتلع ، مـع التطور الاقتصادي الزراعي والسياسي والايديولوجي ، الالهات (الاناث) بصفتهن فاعلات أو حاسمات في الفاعلية التكوينية ، وان يحل هو محلهن . وفي سياق ذلك ، اي في سياق ذلك التطور ، تمت عملية التوحيد الالهي تعبيرا عن وحدة السلطة السياسية والايديولوجية في المجتمع .

يبقى أن نقول ان الحديث عن « تصور الهي رئيسي » يتضمن واقع التمايز والتناقض ، على نحو ما ظهر معنا في مواضع سـابقة من بحثنا هذا .

ولعلنا نتبين أحد البواعث الاسـطورية الهامة لذلك التصور (وحـدة المتناقضات وتناقض مقومات الوحـدة) في فـكرة « المـكان » ، التي أخذ بها كتاب الاسـاطير العرب القدامى . فهؤلاء وان استبقوا « المكان » بعداً مجسما حسيا من أبعاد الـكون ، فانهم اسـتطاعوا النظر اليه مجردا من ناحية هامة له ، هي أزليته وأبديته .

والمسألة تتضح من خلال « البيت » أو « المعبد » ، الذي كان يخصص للاله الاكبر . فهذا الاخير ، الذي من الضروري أن يـكون حائزا عـلى « بيت » أو « معبد » ، وجد التعبير عن سـلطته الكونية ممثلة في «بيته» . وبيته هذا يتسم بسمتين اثنتين أساسيتين . الاولى هي « العلو » . والثانية هي التوجه وفق الجهات الاربع . ولعلنا نضيف سـمة ثالثة تتمثل بالمركزية ، اي مركزية البيت بالنسبة الى الـكون كله . وهنا تتبين رابطة وثيقة تقوم بين السمتين الثانية والثالثة . اذ ان « المركز » يستتبع ويقتضي وجود هامش (طرف) أو

هوامش (أطراف) . كما أن هذه ، بدورها ، تستتبع وتقتضي وجود مركز . بل ان ذينك المصطلحين « المركزية » و « الطرفية » اذا ما وضعا في موقعهما من التوجه التوحيدي في الذهنية العربية القديمة ؛ فانهما يتلاشيان لصالح تصور واحد ، هو « المركز متجلياً أو « الاطراف مركزية » .

اننا نلاحظ تلك الوضعية بوضوح في الاساطير الفينيقية (الاوغاريتية) كما في الاساطير الكونية الاخرى . ومن هنا ، نتبين أحد أسيقة الصراعات التي تدور بين القوى الالهية للحصول على بيوت ومعابد لها ، تشرف منها على « الكون » بجهاته الاربع .

وهذا ما نشاهده ، مثلا ، في ملحمة « بعل » ، حيث يكافح فيها أبناء « ايل » ، ومنهم بعل هذا ، من أجل اقامة بيت يشرفون منه على « الرعية » في الطبيعة والمجتمع ، أو بصورة أدق ، في الكون المعمم والمخصص نسبياً(٥٥) .

---

(٥٥) نقرأ في هذه الملحمة ما يلي (سيروس هـ جوردن : الاساطير الكنعانية ــ نفس المعطيات القدمة سابقا ، ص ١٧٨ ، ١٧٩) :

طردوه من مقر ملكيته
من المنصة من عرش سيادته
. . .
وأعلنت عنات العذراء
ان الفحل اله أبي سوف يلعن
سوف يلعن من أجلي ومن أجل نفسه
لأني سوف أدوسه كالشاة في الارض
وأجعل شعره الاشمط يقطر دما
واشمط لحيته بالدم
ما لم يهب لبعل بيتا كالآلهة
نعم بلاطا كأبناء أشيرة .

وعلى صعيد الاسطورية الرافدية، يعلن الآلهة (الانوناكي) أمام الهم الكبير **المخلص** مردوخ:

وقالوا لسيدهم مردوخ :
والآن ايها الرب يا من خلصتنا من العمل المفروض
ما الذي يليق بك عربونا على امتناننا
سنبني لك هيكلا مقدسا .

لقد أقاموا « بيوتهم » على الروابي وفي الاماكن المرتفعة . لأن من شأن ذلك أن يقوم **بوظيفتين** ، التذكير بالبدء « الاول الازلي » المرتفع ، الذي انبثقت منه الآلهة والتحمت به أولا ، والمحافظة على الاتصال الدائم بالقوى الكونية الكبرى وتنظيم مهماتها ووظائفها ثانياً : أن «السما» ، التي انبثقت من الرابية الارضية ، تعود الى هذه الرابية مجسدة بـ « البيت » أو « المعبد » العالي(٥٦) .

واذا كان ذلك **عاليا** ، فهو ، كذلك ، **« متناظر »** مع الجهات الاربع . وبهذا ، فالكونية في « السماء » وفي « الدنا » . والحق ، أن اعادة هذا التصور الى جذره الاجتماعي ، تؤدي الى تصور السلطان الشامل الديني والدنيوي . نقول هذا حتى وان **ظهر** ذلك التصور غير متوافق كلياً مع طبيعة السلطة السياسية في العالم الفينيقي ، وخصوصاً في دولة قرطاجنة . بل ربما كانت هذه الوضعية الخاصة تدعيما أعمق لذلك التصور : فـ « ايل » ، الاب والابن ، الذات والموضوع ، يظهر موحداً في

---

(٥٦) تصور « العلو » هذا مارس دورا أسطوريا لاهوتيا وعمرانيا فنيا هاما . فاتساقا مع « الرابية البدئية » أو « العلو البدئي » ، انتشرت في العالم العربي القديم الابنية العالية ، أو ذات القباب المتنوعة الاشكال ، تلك التي مثلت مراكز العبادة أو التي اكتسبت طابع البيوت السكنية العادية . فالاهرامات في وادي النيل وبرج بابل وقباب المعابد والهياكل وبناء هذه الاخيرة على الجبال والمرتفعات في بلاد الشام والجزيرة العربية (اليمن خصوصا) وشمال أفريقية ، كل ذلك يمثل تعبيرا عن ذلك التصور « الالهي الكوني » .

ونحن نواجه « الزيقورات » بمثابتها أشكالا أولى لاماكن العبادة . وقد تحولت في العصور اللاحقة الى أشكال أخرى ، ولكن دون أن تفقد دلالة « العلو » . فقباب الكنائس والمساجد ، وكذلك « المئذنة » جسدت ذلك التحول ، الذي حافظ ، بمعنى ما ، على دلالته تلك ، وانطوى ، من ثم ، على التصور « الايلي » اللاهوتي . (انظر حول ذلك وحول تطور البناء في المناطق المعنية هنا : أنطون مورتكات ـ تاريخ الشرق الادنى القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥١ . مارغريت روتن ـ تاريخ بابل ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٣ ـ ١١١ و ١١٣ ـ ١٢٤ . عفيف بهنسي ـ الوحدة في الحضارة العربية ، ضمن مجلة « التراث » ، دمشق ، تشرين ١٩٧٩ ، ص ١٤٢) .

تمايزه (كثرته) . ومن ثم ، فالملك الالهي الاكبر يبرز عبر ممثليـة وعماله الخواص ، كمـا يبرز هؤلاء عبره ومن خـلاله .

ذلك كله يجعلنـا ندرك الدلالة الاجتماعية الواقعية (المتحدرة من طبيعة دولة المدينة بمشاعاتهـا القروية وسلطتها الارستوقراطية البيروقراطية) والدلالة الاسطورية الذهنية لتلك الصفات ، التي اطلقهـا على أنفسهم ملوك من مابين النهرين ومن كنعـان ومصر وشمـال افريقيـة وجنوب الجزيرة العربيـة وشمـالها :

« انا اسرحدون ملك أشور ، ملك الاقطـار الاربعة (أقطار الارض)
المحب للعـدل أرسلت جنودي » لمن « لم يعبـأ بمركزي الرئاسي ،
ولم يستمع الى أوامري الشخصية ، فخلع نير الاله آشور[٥٧] » .

بل اننا ، عـلى صعيد ما بين النهرين ، نواجه تمثالاً برونزيـاً لاله عربي يتسم بكون رأسه ذا أربعـة وجوه[٥٨] .

فهـذا ينطوي عـلى دلالـة **خاصـة** بالنسبة الى القـدرة الشـاملة لهذا الاله في أن يحيط بكل شيء . وهنا نتبين أحـد الجذور العميقة للتصور اللاحق عن الاله المجرد الذي يعـلم صغائر الامور ، كما يعلم كبائرها[٥٩] .

---

(٥٧) من نقوش اسرحدون (ضمن : نسيب وهيبه الخازن ـ نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٧ ، ١٥٦) .

(٥٨) انظر رسم هذا التمثال في : رشيد الناضوري ـ المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٩ .

(٥٩) هذا التصور عن الاله الكلي المعرفة والعلم بالاشـياء لا يتمثل لدى الرافدين في آثار فنية نحتية أو في تصريحات و « اعترافات » ملكية فحسب . انه يتمثل كذلك ، بل بالدرجة الاولى في الاساطير الرئيسية الخاصة بـ « التكوين » و « المعرفة » ... فالاله (أيا) يـرد معنـا ، في « الاينوما ايليش » ، بصفته « صاحب الفهم العميق والفطنة والحكمة ، والعليم بكل شيء » كما يبرز جلجامش ، في الملحمة المدعوة باسـمه ، بانه :



والامر نفسه نجده في التصور النيلي للملك الاله ،او الاله الملك ، وخصوصاً في المراحـل التي تحققت فيهـا وحدة وادي النيل . فهنـا يجري الحديث عن الملك الاله رع ثم حورس ، الذي يتمتع بألقاب متعددة ، منها «سيد الجميع» « اللامحـدود(٦٠)» .

ان الذهنيـة الاسطورية الفينيقية تظهر لنـا بمثابتها حلقـة متممـة للحلقـات الاسطورية العربية القـديمة الاخرى . كما تبرز بصفتهـا الوريث الشرعي لكل ما سبقها من مظـاهر اسطورية عربية ، على هذا الصعيد .

ونحن اذ نتحدث عن ذهنية اسطورية فينيقية في اطار المسألة الاولى ، مسألة « الخلق » أو « التـكوين » ، فاننا لا نقصرها على الحقل الجغرافي،الذي تمثل ببلدان فينيقيا الشرقية . اننا نعني بذلك ، أيضا ، تلك المنطقة المغربية التي ازدهرت فيها ، بصورة خاصة ، دولة المدينة الشهيرة باسم قرطاجة .

ففي هذه الدولة المدينية والحقل الجغرافي المتصل بها نواجه ، على صعيد حياتها الذهنية الاسـطورية ، ظاهرة تلاقح وتماذج وتفاعل واسـعة النطاق بينها وبين مجموعة من العناصر والاتجاهات الحضارية المتحدرة من الداخل ومن الخارج (وخصوصا من فينيقيا المشرقية ، أوغاريت مثلا(٦١)) .فهنالك العناصر

هو الذي رأى كل شيء ...

وهو الذي خبر جميع الاشـياء وأفاد من عبرها

وهو الحكيم العارف بـكل شيء .

(طه باقر: ملحمة كلكامش ــ اوديسة العراق الخالدة ــ دون تاريخ ومكان الاصدار ، ص ٣٥).

(٦٠) أنظر : رودولف آنتس ــ الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

(٦١) تظهر هذه العلاقة من خلال مثال بالغ الاهمية في الدلالة الايديولوجية. فنحن نواجه لدى «الكنعانيين عامة والاوغاريتيين بالخصوص عقيدة تتعلق بشؤون الآخرة مضمونها ان الاموات يتعمقون في مدينة خاصة بهم مدينة (الاموات) ... من الطريف والمثير كذلك أن نجد في تونس وثيقة تصور مدينة الاموات تعود الى القرن الرابع ق . م » . من بحث قدمـه محمد منظر ــ تونس ــ) الى « الندوة العالمية للدراسات الاوغاريتية »، التي انعقدت بين ١٠ و ١٢ تشرين الاول من عام ١٩٧٩ في اللاذقية .

المحلية ذات الالوان (البربرية) القديمة وذات الاصول العربية (هنا : السامية) البعيدة في المجتمع المغربي القديم . اضافة الى ذلك وبالتداخل معه ، نواجه عناصر من الحضـارات المعاصرة آنـذاك ، كالمصرية والاكادية والاتروريـة والافريقية الزنجية واليونانية(٦٢) .

بكلمـة ، نواجه في تلك الدولة المدينية ومحيطها الجغرافي الظاهرة التي دخلت التاريخ تحت اسم « الحضارة البونيقية » . ومما يلاحظ أنه، في سياق ذلك ، ظلت السمات الفينيقية (هنا : البونيقية) للوضعية الاسـطورية الدينية والذهنية العامة في الدولة المدينية المعنية تعلن عن نفسها على نحو تتضح فيه الشخصية العربية العامة ، بالمعنى الذي أتينا عليه(٦٣) .

ان ذلك الامر يظهر عبر استقصاء الاصول المتحدرة منها أهم إلهة قرطاجية، وهي (تانيت بينيبعل) ، أي (وجه بعل) . أما أهم اله قرطاجي فكان بعـل

---

(٦٢) انظر : رشيد الناضوري ـ مدخل.. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ . ولعله من الضروري أن نشير ، في هذا السياق ، الى أن التأثيرات اليونانية في الذهنية القرطاجية العربية كانت ترغم على أن تتوقف عند حدود يفرضها القرطاجيون . فهؤلاء ، ممثلين بمجلس شـيوخهم ، كان محظرا عليهم تلقن اللغـة الاغريقيـة ، (انظر : من فينيقيـا ، ص ١٤٧ . ضمن : لبيب عبد الساتر ـ الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٦) .

(٦٣) في معرض البحث في كيفية بلوغ الفينيقيين (الكنعانيين) شمال افريقية ، يـكتب عبد الرحمن بن محمد الجيلاني، مشيرا الى بقاء اللغة والخط الفينيقيين متسمين بشخصية مستقلة نسبيا « كان سـلوكهم الى هذه البلاد ومجيئهم اليها على طريقتين : برا وبحرا . اما طريقهم البري فـكانت بواسـطة برزخ السويس . وصادف ان كان المجتمع المصري يومئذ يتخبط في فوضى عامة واضطراب سياسي عظيم . فاهتبل المصريون هذه الفرصة وخرج الكثير منهم صحبة الفينيقيين وجاءوا معهم الى هذه البلاد فنشأ منهم جيل خاص مختلط يعرف بالفينيقي اللوبي، له لغته الخاصـة وخطه الخاص وهو المعروف بالمسند اللوبي . كما أنهم مروا في طريقهم البحرية بايطاليا وصقلية فصحبهم (يومئذ الاترسك والاوسز)وجاء معهم آخرون من(الصيقال) سكان صقلية ، كما اصطحبهم آخرون أيضا من اوربا مثل (الليغوبيين الخ... » . (عبد الرحمن بن محمـد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨) .

حمون ، الذي اعتبر زوجا لتانيت . والملاحظ انه ذو صلة بالاله المصري الشهير آمون ، الذي نواجه آثاره في شمال أفريقيا ، مثل الجزائر وليبيا . فهناك انتشرت عبادته بصور اكباش على رؤوسها قرص الشمس ، تلك الاكباش التي تبين أنها مرادفة للكبش المصري الرامز الى الاله آمون في مدينة طيبة . والصلة تلك بآمون تتضح بمزيد من التدقيق ، حالما نضع في اعتبارنا الشكل الذي يظهر فيه . فهو يبدو ملتحيا وجالسا على عرش يمثل كلا جانبيه أبا الهول(٦٤) .

واذا كان بعل حمون وتانيت ذوا أصول عربية (سامية قديمة — بربرية) فان بعل حمون ، حسب ر. دوسو « يمثل اندماج الاله الفينيقي (أل) باله أهلي(٦٥) » . ان هذه الوضعية تشير الى أمر ذي أهمية منهجية بالغة بالنسبة الى تقصي الذهنية الاسطورية في المغرب العربي القديم عامة ، وفي قرطاجة بصورة خاصة . ذلك هو أن تبني هذا الاله أو ذاك ضمن الدائرة الاسطورية العربية العامة لا يتم بصورة آلية ميكانيكية ، بعيدا عن اللحظات العيانية، المتمثلة بمواقع من يقوم بتلك العملية . ان قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » هو الذي يحكم ويضبط العملية المنوه بها .

على ذلك النحو ، يبرز بعل حمون وتانيت بصفتهما العليين ضمن الآلهة في المغرب العربي القديم . والى جانبهما نجد مجموعة أخرى من الآلهة ، منها (ملقرت) اله مدينة صور ، و (اشمون) اله مدينة صيدا(٦٦) . بيد أن بعل حمون وتانيت يمثلان القوى الالهية الاولى ، التي تقوم بفعل الخلق الكوني . ولكن ضمن هذه الدائرة ، يبرز بعل حمون بمثابته سيد الموقف .

---

(٦٤) انظر حول ذلك : شارل اندري جوليان — تاريخ افريقيا الشمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ — ١١٩ . رشيد الناضوري — مدخل .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ١١٣ — ١١٥ .

(٦٥) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ .

(٦٦) انظر : رشيد الناضوري — مدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٧ .

وبمزيـد من التدقيق يمكن القول بأن « تانيت » وان كانت ، هنا ، ذات اهمية ، فان اهميتها هذه تعبر عن نفسها بصفتها علاقة تكامل وتنام مع بعل حمون . أما علاقة هذا الاخير بتانيت فهي ، خلافا لذلك ، ليست ذات بعد تكاملي وتنـامي ، حسب . انهـا ، ايضا ، ذات معلم آخر ، هو معـلم الهيمنـة الذكريـة « الابويـة » في مجتمـع زراعي تجـاري – مثله في ذلك مثل المجتمعات العربية القديمة الاخرى – ارتفع على الطبيعة ، نسبياً ، ليدخل عباب عالم اجتماعي سياسي .

من طرف آخر ، نجد بعل ، الذي واجهناه فيما سـبق ابناً لـ (ايل) ومظهرا من مظاهره ووجها من أوجهه واسماً من اسمائه ، يظهر أمامنا ، هنا ، مجسما لايل الفينيقي الشرقي (سـورية ولبنان وفلسطين) ، ولآمون النيلي ، وللوضعية الاسـطورية المغربية العربية .

وكذا الامر فيما يتصل بالذهنية الاسـطورية الآرامية . فهذه ، أيضا ، تمثل وجهاً من أوجه الذهنية الاسـطورية العربية القـديمة . ففي دويلات المـدن الآراميـة ، التي سـادت في سـورية الداخـلية وشـمالها الشرقي خـلال الألف الاول ق . م ، اي في دمشـق وحمـاة وحـلب وسـمال (زنجرلي) وتل حلف وتدمر ، نواجه آلهة من النوع العربي الذي واجهنـاه لدى الفينيقيين والاكاديين والبابليين والاشوريين . في مقدمة هذه الآلهة يبرز « هدد » و « دال » ، و « بعل » ، و « بعل شمين » . وقـد اقترن انتشار هذه الآلهة بانتشار اللغة الآرامية على نطاق واسـع في الشرق الادنى القديم وعلى امتداد الالف الاول قبل الميلاد(٦٧) .

---

(٦٧) كان الاراميون « يستعملون كتابة ذات حروف ابجدية تعلموها من الكنعانيين أو الفينيقيين ... وكما كانت قوافل البابليين تحمل الرقم المسمارية الى جميع بلاد آسـيا الغربية ، فان قوافل الآراميين بدأت تحمـل الى كافـة أنحاء تلك المنطقة المطالبات التجارية والايصالات محررة بالابجدية الجديدة التي اخذت تحتل مكان العلامات المسمارية » . (جيمس هنري برستد : انتصار الحضارة – تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٠٦) . انظر حول ذلك أيضا : وشـيد الناضوري – نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٦ – ١٤٧ .

أما (هدد) الآرامي فيظهر باسمه هذا نفسه لدى العموريين، الذين كونوا حضارة ماري على صعيد (تل حريري) عند بوكمال جنوب شرقي سورية . كما يظهر فيما بين النهرين باسم (أدد) ، وعلى صعيد الفينيقيين باسم (بعل حداد) ، وعلى صعيد وادي النيل باسم (شو)(٦٨) .

ان ما نوذ التنويه به ، في هذا الاطار من معالجة الآلهة المأتي عليها ، هو أن تصور الخلق ، هنا ، يمثل موقفا موحدا ، في كثير من أوجهه ، بل **ومن حيث الاساس** . تقول هذا ، رغم أننا نبقى متحفظين على بعض الاوجه من المسألة، التي تتصل باللحظات الخصوصية لما تمثله تلك الالهة من وضعيات متمايزة كثيرا أو قليلا في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والجغرافية . وكذلك رغم أننا لم نتعرض بصورة مفصلة ، بعد ، لتصور الخلق في اسطورية وادي النيل .

ان تصور الخلق في الانساق الاسطورية العربية ، في المغرب العربي وبلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، يتمثل في نقطة اساسية مشتركة . تلك هي الخلق الذاتي من مادة أولى هيولانية تتسم بالعماء والاختلاط والفوضى ، وذلك على أساس تناقضي ثنائي (على عكس ما يظن بعض الباحثين من أن هذا الاساس ثلاثي الطابع — وسنعود الى ذلك في نهاية معالجة تصور الخلق لدى أهل وادي النيل القدماء) .

كما يترتب على ذلك الموقف من العالم ان يكون الزمان والمكان لانهائيين في القبل والبعد ، أن يكونا ازليين وابديين . مع الاشارة الى أن المكان يكتسب ، في هذا السياق ، مدلولا اكثر شمولا واهمية بالنسبة الى جذور تصور الخلق المعني هنا . فهو يجسم « الرابية » او « السماوة » الاولى أو ما يعادلها من ارتفاع مكاني ترسبت فيه المياه وانضجته الشمس والريح ، و « عبقت » فيه أحواض الغرين الخصبة وأشكال الحياة « الكونية » الاولى .

(٦٨) انظر : رشيد الناضوري — نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٤٧ . شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ .

اضافة الى ذلك، تتمثل النقطة الاساسية المشتركة بين الانساق الاسطورية العربية ، المتصلة بتصور الخلق ، أيضا في وجه آخر تال . ذلك هو أن الخصب الكوني (الزراعي) يجسد غاية الغايات من عملية الخلق عموما . مع الاشارة الى أن هذه الغاية تمثلت بطابع واقعي ذي بعد سياسي ، هو بعد « الدولة » المدينية . وهذا ما جعل العلاقة بين البيولوجيا (الجنس) والاقتصاد الزراعي ذات أفق تضايفي ، انما انطلاقا من الاقتصاد الزراعي المديني ومن الارتفاع عن الطبيعة **المباشرة** ، والدنو الحثيث من السياسة والدولة الطبقية وهيمنة « مرحلة الابوة » فيها . ونضيف الى ذلك أن تلك الغاية مشروطة بفعل غائي ثان ، هو العقم الكوني . وهنا ، أيضا ، يتمثل هذا العقم بأسيقة اقتصادية وسياسية تجعل منه قيّماً على اللحظة البيولوجية (الجنسية)، بالرغم من وجوده ضمن علاقة تضايفية معها . (وسنعود لهذه المسألة بصورة مخصصة، حينما نعالج تصور الخلق في صيغته الناجزة ، أي في غاياته الكبرى) .



د ـ العلاقة بين تصور « التكوين البدئي » وبين مثيله في المشرق والمغرب العربيين علاقة الخاص بالعام .

قمنا ، فيماسبق ، بمعالجة تصور « الخلق » لدى شعوب مابين النهرين، والشام والمغرب العربي ضمن اطار موحد نسبيا من الذهنية الاسطورية العربية .

اما الآن ، فنواجه مستوى آخر هاماً من مستويات ذلك التصور الا وهو النيلي (المتصل بوادي النيل) .

هاهنا نعلن أننا نبدأ ليس من حيث ينتهي جون ا. ولسن، في بحثه حول « مصر » . فهذا يكتب ما يلي ، مؤكدا على خط التمايز بين تصور الخلق ، كما ورد في حدود الذهنية المشار اليها فوق ، وبين تصور الخلق المصري : « وجدير بالملاحظة أيضا انه يسهل علينا أن نرى الخطوط المتوازية المتدانية بين القصص البابلية والعبرية عن التكوين ، بينما يصعب علينا أن نجد العلاقة بينهما وبين القصص المصرية . فلئن كان في تطور الشرق الادنى القديم تشابه عام بين أجزائه ، فقد وقفت مصر بعيدة بعض الشيء عن الاقطار الاخرى(٦٩) » .

إن المسألة ، هنا ، لا يمكن تحديدها وضبطها **منهجياً** مبدئيا بخط التعارض، الذي يشير اليه ولسن، بين المصريين وشعوب المنطقة العربية في المشرق والمغرب . انها ، على العكس من ذلك ، تتحدد وتضبط بخط التوحيد بينهما . **وبعد اذ ذاك** ، يبرز خط التعارض ، الذي يعلن عن نفسه من حيث هو نسبي نسبية العلاقة بين الخاص والعام ، والكلي والجزئي .

ذلك امر على غاية من الاهمية بالنسبة الى استقصاء وتحديد المعالم الرئيسية لتصور « الخلق » في وادي النيل . وجدير بالذكر أن

(٦٩) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٥ .

قصص الخلق في هذه البقعة العربية وان كانت متعددة ومتباينة أحياناً في بعض أسيقتها ووقائعها ، فانها تشكل نسقاً موحداً في خطوطه الرئيسية الكبرى (٧٠) .

ان ماخلفه وادي النيل من تراث اسطوري وصل ، في قسم كبير منه ، سالماً الى أيدي المحققين والباحثين . وهذا يعود ، في أحد أسبابه الرئيسية، الى ان « الآثار الحجرية المصرية الهائلة ليس من المستطاع اغفالها » .

وهذا ، بالمقارنة مع تراث مابين النهرين ، ذو مزية خاصة . ذلك أن « مدن ما بين النهرين المشيدة من الطوب النيء اختفت كلها أو معظمها واحدة بعد أخرى (من التراب الى التراب) ، دون أن تخلف شيئاً سوى خرائب مدفونة تحت الأرض ، لا يمكن معرفة أخبارها الا بعد بحوث عسيرة(٧١) » .

ولا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار أن الذهنية الاسطورية لوادي النيل القديم قد اكتسبت اتجاهاتها وسماتها الرئيسية العامة من قبل حوالي عام ٢٢٠٠ ق.م ،وذلك في سياق تبلور تاريخه المكتوب بدءامن عام ٣٠٠٠ ق.م وعبر حدثين كبيرين ، هما اختراع الكتابة (أي تطوير الصور الى علامات صوتية) ، واتحاد مصر السياسي باسم (مملكة مصر العليا ومصر السفلى) (٧٢). فاذا

---

(٧٠) لعله من الهام ، على هذا الصعيد ، أن نذكر بأمرين ، كنا، في أماكن سابقة من هذا الكتاب وضمن مسائل أخرى ، قد أتينا على أوجه منهما ايجازا أو تفصيلا . الاول منهما يتمثل بوجود صلة قوية عميقة بين اللغة المصرية واللغات « السامية » في حينه ، وذلك الى درجة ان التشابه بين الطرفين لم يقتصر على وجود مطابقة في الكلمات وتركيبها فقط ، بل يتجاوز – بمعنى التعميق – الى صيغ الضمائر والاعداد .

أما الامر الثاني فيكمن في الدلالة المباشرة العميقة لكون الجانب « النظري » من ذهنية وادي النيل الاسطورية وأفقها الحكمي قد وصلنا عبر طرق عربية (سامية) . (انظر حول ذلك: جورج سارتون – تاريخ العلم ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٠ – ٨١) .

(٧١) جورج سارتون : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤٩ .

(٧٢) انظر ردولف آنتس – الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٢٣–٢٤ .

ما فعلنا ذلك ، فاننا سوف نجد انفسنا أمام مجموعة من الاساطير، التي تبقى، على تعددها واختلافها وتباين أدوار شخوصها (آلهتها) ــ مشتركة في خط أساسي ، ناظم ، عــام .

ونحن ، هنا ، سنركز اهتمامنا الرئيسي باتجــاه تلك الانســاطير ، التي تعرضت لعملية الخلق الكوني . ذلك أن هذه العملية تمثل احدى المسائل الاكثر أهمية وحسماً في اطار الذهنية التي سادت في وادي النيل .

في البنية الأولية لتلك الذهبية ، تبرز المياه البدئية السفلية ، المســماة بـ «نون» ،على أنها الوجود الأولي الأزلي . أما الارض فتمثل طبقاً مسطحاً طافياً على هذه المياه . واذا ما ظهر أن الشمس تولد يومياً من جديد بعد رحلتها الليلية ، اي بعد خروجها من « الأسفل » حيث توجد ميــاه العالم السفلي (نون) واذا ما ظهر النيل منحدراً في البدء والنهاية من تلك المياه وصاباً فيها ، فان (نون) هذه تبرز حقاً على أنها الأول والآخر .

لقد منح « الماء » تلك القيمة « البدئية » انطلاقاً من موقــع الوضعية الطبيعية (الجغرافية) الاقتصادية . اذ أن النيل – ويرمز أصلاً الى الماء ــ هــو أصــل الحيــاة في الوادي المحيط به . فــاذا ما جف ، جف الــوادي ، أي حياة سكانه . واذا ما أترع بالماء ، انتشر الخصب والفعل الانساني المبدع . أما الشمس المشرقة (المنبزغة من الشرق) فهي التي تفعل فعلها « المعجز » ، حيث تنضج الحياة الجديدة في أعماق وسطوح « الروابي » ، التي انحسرت عنها مياه النيل في فيضاناته العظمى . فهذه الروابي ،المتكونة من تراكم الطمي ، اذ ينحسر عنها ذلك الماء النيلي ، تواجه الشمس من الشروق حتى الغروب ، فتتفتق فيها وعليها الأشكال الجديدة الفاعلة من الحيــاة .

من هنا ، يبرز النيل والشمس بصفتهما وجهين لمسألة واحدة قصوى ، هي الحياة الخلاقة المُخصِّبة والمخصبة . لقــد تبلورت الوضعية الذهنية الاســطورية في وادي النيل يــدا بيــد مــع تبلور الوضعية الاقتصاديــة والاجتماعية والسياسية . أما تجسيد تلك الوضعية الاولى فقد تم في شخص الاله (حورس) ، ذلك الذي ظهر بصفته حاكم مصر .

وما يهمنا من ذلك هو أن حورس ، الذي اعتُبر ممثلا بثالوث مكون من الملك السماوي والملك في الارض والصقر ، يظهر ، بصفته السماوية ، على انه هو الشمس في النهار .

ان الماء (النيل) ، وحده ، يمثل نصف الحقيقة في ذهنية وادي النيل الاسطورية . اما النصف الآخر المتمم ، فهو الشمس. فهذه ،بما تنطوي عليه من حرارة وضوء ، تجعل ، هي والماء ، الحياة ممكنة خالقة . هذا يعني أن شخصية الاله الازلي البدئي تتمثل بالحرارة والضوء والماء . والجدير بالذكر ان هذه الشخصية الالهية،المتمثلة بحورس،لم تسبقها في وادي النيل اية فكرة أخرى عن الاله الكوني الازلي(٧٣) .

هكذا تبرز مقابلة كونية شاملة بين النور والعتمة ، والنهار والليل ؛ الحرارة المفتقة للحياة والرطوبة القاتمة الضبابية . اذا كان الامر كذلك ، فالنور والنهار والحرارة يكتسبون وظائفهم الخلاقة عبر مياه النيل الفضية ، المتفجرة من العالم « السفلي » . ان الشمس العلوية ، التي تعبر من الشرق الى الغرب في صحن السماء العلوية ، ومن الغرب الى الشرق عبر عالم المياه السفلي (نون) ، تتشابك بمياه النيل ، اي بمياه العالم السفلي في حال ظهورها كونيا ، تشابكاً فعلياً . فتنتج ، بذلك ، الخصب والنشاط الكوني .

ولا شك أن تلك الوضعية من التقابل الكوني الشامل بين الاطراف المشار اليها، تتضح دلالتها الواقعية الدقيقة من خلال المعطيات التي يقدمها وادي النيل على صعيد الاخصاب الزراعي ، والتي كنا قد عرضنا لها .

فالوفر الزراعي « مقصور على وادي النيل الاخضر . اذ ان من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكن سوى ٣٫٥ بالمئة . وال ٩٦٫٥ بالمئة الباقية منها صحراء قاحلة غير آهلة(٧٤) » .

---

(٧٣) انظر : ردولف آنشي ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(٧٤) جون أ. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٤ .بالطبع ، لابد من ذكر ان

ان لوحة الخصب والعقم تبرز ، هنا ، على اكثر مايكون البروز . ومن ثم ، فنشوء الكون ، اي تكون الوجود البدئي (عالم المياه السفلي — نون) ، هو انتقال من العقم الى الخصب ، ومن الوجود السديمي الى الفعل السياسي الخالق . وبصيغة اكثر تخصيصا يمكن القول ، ان فيضان النيل ، الذي يحدث مرة واحدة في السنة ، وشروق الشمس كل يوم صباحا ، يمثلان الوجه الاول من تلك اللوحة الكونية . أما فترات القحط والمحل والجفاف وفترة غروب الشمس ونزولها الى نون (عالم المياه السفلي) ، فتمثل الوجه الآخر منها . من هذا الموقع ، نتبين الأهمية الاستثنائية لفيضان مياه النيل كل عام ، ذلك الحدث الذي دخل في أعماق كل اوجه الحياة هناك(٧٥) .

تلك الوضعية نتبينها بعمق في « نشيد آتون » ، الذي يرفعه اختاتون الى الاله الجديد الواحد ، المتمثل بـ « الشمس » . في هذا النشيد نقرأ ما يلي :

تاريخ ذينك الرقمين لا يتجاوز تاريخ صدور بحث المؤلف المستشهد به هنا ، في طبعته الأولى عام ١٩٤٩ . (انظر نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦) .

(٧٥) تلك الاهمية الاستثنائية للماء وفيضانه تظهر لنا بعمق ، حالما نتمعن في بعض ماقدمته لنا نتائج البحوث التنقيبية في وادي النيل : « ان واحدة من أقدم تصاوير الملك الاسطوري التي نعرفها تمثل العاهل يحفر قناة . والماء كانت موضوع اهتمام سكان وادي النيل الدائم . وعلى احدى أولى اللوائح الملكية التي لدينا — وهي نوع من تقويم تاريخي للاحداث التي جرت في كل ملك — نرى تجاه الحدث الرئيسي لكل عام ذكرا لارتفاع مياه الفيضان في تلك السنة ، وعلى هذا الارتفاع كانت تتوقف الحياة في البلاد بأسرها . ومن الممكن ان الضرائب كانت تحسب على أساس هذا الفيضان . لكن تأثير الجغرافيا لم يتوقف عند هذا الحد ، ويمكن القول ان الماء كان هاجس المدنية المصرية . والماء كان التقدمة الفضلى التي تقدم للاموات . وفي تلك الرسائل الغريبة التي كان الاحياء يرسلون بها الى الاموات كانوا يهددونهم بالتوقف عن صب الماء لهم ان هم لم يستجيبوا نداء الاحياء . وفي أحد النصوص الجغرافية صنفت البلدان المختلفة حسب الماء الذي يشربه سكانها ... ان في اللغة المصرية أكثر من عشرين تعبيراً لوصف أوجه النيل المختلفة » . (جان فركوتر : مصر القديمة — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص١٧—١٨) .

« ... انت تبزغ جميلا في أفق السماء ،
انت آتون الحي ، بداية الحياة !
عندما اشرقت في الافق الشرقي ، ملأت كل ارض بجمالك .
تحيط اشعتك الأراضي الى أبعد الحدود التي صنعتها . .
وعندما تغرب في الافق الغربي ،
الارض في ظلام ، في حالة موت .
الظلام شـامل والارض سـاكنة
لأن الذي صنعهم يستريح في افقه .
عند الفجر عندما تشرق في الافق ،
تطرد الظلام وتنهمر أشـعتك .
ويشـرع كل العالم في العمـل .
أيها الاله الوحيد ، الذي لا نظير له !
لقد خلقت العالم حسب رغبتك
عندما كنت وحيـدا
أنت خلقت النيل في العالم الآخر ،
وأنت أحضرته حسب رغبتك
لكي يحافظ على شعب (مصر) مثلما انك خلقتهم من أجلك
جميع الاراضي الاجنبية البعيدة انت منحتها الحياة
وانت سببت نيلاً في السماء
حتى ينزل فوقهم ويفيض على الجبال أمواجا ،
ما أعظم خططك يا سـيد الابدية !
النيل في السماء من أجل الشعوب الاجنبية ،

(بينما) النيل (الحقيقي) يأتي من العالم السفلي من أجل مصر

عندما اشرقت يعيشون ،

وعندما تغرب يموتون ...(٧٦) » .

ومن الملاحظ ، فيما سبق ، التمييز بين « نيلين » اثنين احدهما سماوي ، ينهمر من السماء وتختص به الشعوب الاجنبية ، وآخرهما سفلي ، ينفجر من « المياه الاولى – نون » ويختص به شعب مصر . الاول عيال على الثاني ، والثاني مصدر للأول . ذلك أن عالم المياه الاولى ، الذي يتجسد ، كونيا ، بنيل مصر ، يمثل الينبوع الاول والاخير ، الذي تصنع منه الشمس (آتون) الحياة .

واذا كان « حورس » قد اعتبر ، ضمن ما اعتبره ، الها بدئيا للشمس ، أي هو الشمس ذاتها ، فان التطورات الاسطورية اللاحقة وان ابرزت آلهة اخرى معه أو الى جانبه ، فانها ظلت تحافظ على تصور « الخلق » الكوني ، كما تبلور في اتجاهاته الاساسية العامة منذ عام ٣٠٠٠ ق.م(٧٧) . نلاحظ ذلك حين حل « رع » محل « حورس » ، أي حين نظر الى الثاني على انه الاول . بل لعلنا نسير خطوة اخرى الى امام ، اذ نشير الى ظاهرة انتشرت مع حلول « رع » الها كونيا سرمديا وأزليا ، وذلك في هليو بوليس منذ الاسرة الخامسة . تلك هي التداخل والتمازج بين اسماء الالهة المتعددة من طرف وبين اسم رع من طرف آخر .

ولعل ذلك قد حدث بفعل المنافسة الكبيرة ، التي تولدت بين الآلهة المحلية المتعددة (أي بين معابد هذه الآلهة بقيادة فئات الكهنة المهيمنين عليها) للحصول على الحظوة لدى الاله الاكبر (أي لدى المعبد الاكبر ، الذي يقف على رأسه

---

(٧٦) ضمن : وشيد الناصوري – المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ .

(٧٧) قارن ذلك بـ : ردولف انتس – الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

الملك ومن معه وحوله من الكهنة) . أما الامر الآخر ، الذي يمكن ان يكون قد كمن وراء ظاهرة التداخل والتمازج تلك ، فهو أن كهنة الاله الاكبر (رع لجأوا الى تخفيف وطأة المنافسة تلك ، وذلك للتقرب من المعابد (الآلهة) المحلية بغية تحقيق مزيد من السيطرة عليها(٧٨). بل ان هذا الامر هو أكثر رجحانا أو الاكثر أهمية . اذ انه استجاب لضرورتين اثنتين ، برزتا آنذاك اكثر فأكثر . الضرورة الاولى هي السير الاعمق بعملية توحيد وادي النيل في بوتقة واحدة على كل الاصعدة ، وفي مقدمتها الاقتصادية والسياسية والدينية . أما الضرورة الثانية فقد تمثلت بآفاق التقدم الذهني النظري ، وذلك باتجاه التوحيد اللاهوتي . وهذا ما واجهناه ، بصورة خاصة ، في محاولة اخناتون الرائدة التي وان بدا انها أخفقت ، فانها ظلت تمثل خطوة ضخمة على طريق الانفصال النسبي عن الحسي الجزئي المباشر ، والانتقال النسبي الى المجرد الكلي غير المباشر(٧٩) .

إن مانرغب التوكيد عليه ، في سياق ما أتينا عليه بخصوص ظاهرة تداخل وتمازج أسماء الآلهة الكونية في وادي النيل ، هو ، أولا ، أن تصور الخلق الأساسي هناك وإن كان قد تعرض لتغيير ما ، فان هذا الاخير كان بمثابة تعميق لذلك التصور ضمن حدود مجتمع وادي النيل المشاعي القروي . وهو ، ثانيا ، الاشارة الى أن ذلك التصور « الكوني » يظل ، على تلوناته وأوجهه المتعددة ، يجد مكانه في اطار تصور « الخلق الكوني » العربي العام .

---

(٧٨) قارن هذا الذي يتصل بالامر الاخير بـ : رشيد الناضوري ـ المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

(٧٩) ضمن هذا التلمس للمسألة المأتي عليها ؛ يمكن فهم ما يحدده ردولف آنتس (الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١) على انه سمتان من سمات الاسطورة المصرية لهما خطرهما : « احداهما أن كائنا وحيدا مما سوينا، العالم الالهي يمكن تصوره في تصورات متناقضة شتى عند نفس رجال اللاهوت ... والسمة المدهشة الاخرى .. هي أن أحد الالهة يمكن خلطه بشخصية اله آخر. وقد بينت مناقشة القصص والصورة (البقرة السماوية) إن رع يتمثل في صورة اتوم في سياق وفي صورة قرص الشمس في آخر » .

يبقى امر بحاجة الى الاشـارة اليه في هذا الاطار ــ وقـد كنا واجهناه لدى كتاب أسـاطير ما بين النهرين ــ . ذلك هـو أن الظاهرة المعنية هنا تنطوي عـلى مدلول خاص على صعيد التصور الكوني التوحيدي ــ البنتيئي ــ الذي نتبينه في الذهنية الاسـطورية العربية القديمة عموما . فالتداخل والتمازج بين اسـماء آلهة وادي النيل يمثلان تعبيراً عن أن هنالك خطاً عاماً ناظماً يخترق الانساق الالهية ، التي تكونت هناك . يضاف الى ذلك اننا اذ نواجه اسـماء متعددة للآلهة ، فانما نـكون أمـام لوحـة « السمات » أو « الصفات » الالهية « العظمى أو الحسنى » .

ذلك كله يجسد تعبيرا « اسـطوريا » عـن تعاظم الاتجـاه الواحـدي monistic والتوحيدي pantheistic في الذهنية الاسـطورية النيلية ، ومن ثم عن محاولة هذا الاتجاه امتصاص الاتجاهات الاخرى المتمثلة بآلهة أخرى محلية أو محلية مركزية . بيد أن ذلك لم يتحقق عن طريـق « ابتلاع » هذه الآلهة (الاسـماء) صيغة ووظيفة . بل انه عبر سبيلا آخر ، هو تمثلها وظيفيا والابقاء عليها صيغة (شـكلا) ، بحيث أصبحت تمثل بالنسبة اليه تجليات وتجسدات . وهذا بعينه هو الصورة الذهنية الايديولوجية (الاسـطورية) للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، الذي كان آنذاك آخذاً مداه الواسـع في وادي النيل باتجاه التوحيد السياسي والاقتصادي .

وليس من العسير أن نتبين في ذلك الاتجاه تعبيرا عن التطور الذي لحق بالبنية الاجتماعية ، بحيث قاد الى تحول نسبي من مرحلة الامومة الى مرحلة الأبوة ، أي ــ بالسياق الذهني الاسـطوري ــ **مـن الطبيعة الى الدولة** . طبعا ، حدث ذلك دون تـكون خط قطعي فاصل وحاسم بين طرفي العملية . ولا شـك أن هذا التحول يغدو اكثر بروزاً وحضوراً في أسـاطير « الاسـتمرارية الـكونية » ، اي في تلك التي تعالج الـكون في اسـتمراريته بعد انجاز عملية الخلق الـكبرى . أو بتعبير الذهنية السياسية يمـكن القول ، إن ذلك التحول اكتسب مواقع اكثر قوة وشمولا مـع تحول

« الاله » الى « ملك » واندماج هذين بشخصية واحدة ، أو ، على الاقل ، نشوء « الحق الالهي في الحكم » .

★ ★

يمكن تقديم اسطورة الخلق ، التي ظلت تعتبر التصور المهيمن في الديانة المصرية في كل العصور التالية ، على النحو التالي(٨٠) : الاله البدئي (الأزلي) أتوم ينهض بعبء التكوين (الخلق) الاول ، وذلك عن طريق الاستمناء ، حسب احد نصوص الاهرام(٨١) . فينتج عن ذلك الزوجان شو وتفنوت . وهنالك نقش ضمن تلك النصوص يخاطب اتوم ، ويعيد على الاسماع الزمان الذي ظهر فيه الاله على الرابية الاولى (البدئية) ، قائلا : « لقد بصقت ما هو شو ، ولقد نفثت ما هو تفنوت . لقد احطتهما بذراعيك كذراعي (كا) ، لأن مالك من (كا) صار فيهما(٨٢) » .

ان فعلي « البصق » و » النفث « يقترنان ، هنا ، بفعل ذاتي ضمني ، يؤدي القول بـه الى الاقرار بتصور الخلق الذاتي الضمني ، أي الخلق من « شيء ما » . وهذا يتضح بمزيد من التخصيص ، حالما نعلم أن (كا) ، المستخدمة في النص ، تعني ، في الذهنية الاسطورية لوادي النيل ، نفس الانسان أو نفس كائن آخر . فبالاضافة الى (كا)،يشتمل الانسان ، وفق تلك الذهنية ، على قوتين اخريين ، هما الجسد والروح (با) . وهذا يعني أن اتوم اذ تنتقل (كاه) الى شو وتفنوت ، فكأنما أصبح هذان جزءا منه أو امتدادا له . فهما يحلان فيه ، وهو يحل فيهما .

(٨٠) نعتمد ، في تلخيصنا لهذا التصور الكوني ، على ما قدمه بهذا الخصوص ردولف آنتس (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٠ — ٣٥) .

(٨١) جون ا. ولسن مصر — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

(٨٢) عن : جون ا. ولسن — نفس المصدر والمعطيات السابقة .

أما الخطوات اللاحقة من عملية الخلق (التكوين) فتتمثل بنشوء ابني شو وتفنوت ـ وهما جب ونوت ـ ؛ ويرفع الاب شـو (نوت) عن (جب) ، بحيث يتم ، بذلك ، فصل السماء عن الارض . أما ما يحدث لاحقا فيقوم على الخصومة التي تولدت بين أبناء نوت وجب . فنجد (ست) يقتل الملك أوزيريس ويغتصب عرشـه ، محتفظا به الى أن يشب حورس ابن أوزيريس وايزيس . فينتقم لأبيه ، اذ يحارب عمه ست . وبعد ذلك ، ينادى به من قبل محـكمة هليوبوليس وريثا شرعيا لاوزيريس ، وملكاشرعيا لمصر .

تلك الاسـطورة التكوينية وان بدت مختلفة عن أساطير تـكوينية أخرى في وادي النيل ، فانها تبقى تمثل ، مـع تلك ، سـياقا عاما مشتركا . فنحن نواجه ، مثلا ، ما يقدمه لنا « كتاب الموتى » من أن « الاله الشمس خلق أسـماءه بصفته حاكم الانبعاد . ويفسر ذلك بأن الاله سـمى الاعضاء في جسمه ، (وهـكذا نشأت الالهة التي تتبعه)(٨٢) » .

والذي يلفت النظر ، هنا ، هو أن عملية الخلق تلك تتم عبر تلفظ الاله ذاك ، المتصدر بجلال رابيته ، بأسماء مخلوقاته ، تلك التي تصل الى ثمانية آلهة (أسـماء) . وما يزيد التصور هذا وضوحاً واهمية أن تلك الأسماء الثمانية ، أي الآلهة الثمانية ، هي اسماء لثمانية من أجزاء جسمه . وهذا ينطوي على دلالة تـكمن في النظر الى تلك الاسـماء أو الاجزاء أو الآلهة الثمانية على أنها تجسيد ظاهراتي لل « كا » ، التي **تلخص** وجوده الجوهري . فكانما الجوهر يتمظهر ، والظاهرة تتجوهر .

ان اتجاه الخلق عبر النطق الآمر ، أي عقيدة الكلمة الخالقة ، يبرز ، هنا ، بروزا واضحا . وهذا ما يجعلنا نستعيد في أذهاننا الصور الاكادية والفينيقية والآرامية والامورية والمغربية،التيجسدت تلك العقيدة . كما يحيلنا الى صورتين لاحقتين كبيرتين تمثلتا بهذه العقيدة ، وان بصيغ مطوعة لمقتضيات الوضعيتين التاريخيتين المستجدتين . الاولى صورة « العهد الجديد » : « في البدء كان

(٨٢) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة كان الله » . والثانية صورة « الإسلام» : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » . تلك العقيدة نفسها تصبح ، في اسطورة تكوينية أخرى ، الايقاع القوي الحاسم . هذه الاسطورة تتمثل بنقوش تدعى « اللاهوت المفيسي(٨٤) » . أما أهميتها فتكمن في أنها جسدت مستوى من التجريد أكثر تطورا مما هو الحال لدى اساطير الخلق الأخرى في وادي النيل .

تنطلق الاسطورة المعنية من الاعلان عن مساواة الاله « بتاح » بـ « نون »، المياهالبدئية،التي انبثق منها آتوم : « بتاح العظيم . انه قلب انيعاد الآلهة ولسانه .... الذي ولد الآلهة ..، فتكون في القلب وتكون على اللسان (شيء) في شكل آتوم » . ويتابع النص مبيناً ان « بتاح عظيم قادر ، بث (القوة في الآلهة كلها) كما بثها في ارواحها ، عن طريق (فعل) القلب و (فعل) اللسان » . وحيث خلق بتاح كل شيء ونظم كل شيء على نحو متسق ، فقد ادرك البشر قيمته الكبرى : « وهكذا اكتشفوا وادركوا أن سلطانه (اي بتاح) اعظم من سلطان الآلهة (الآخرين) . وهكذا استراح بتاح بعد صنع كل شيء وكذلك النظام الالهي » .

ان ما سبق يضعنا أمام مجموعة من الخصائص ، التي يتسم بها تصور الخلق الكوني في وادي النيل . في اطار ذلك ، نتبين **الخصيصة الاولى** في أن الخلق يمثل عملية ذاتية داخلية تتصل ، أولا ؛ بالوجود في حالته البدئية ؛ الهيولانية ، حالة العماء والهاوية والسديمية(٨٥) . كما تتصل ، ثانيا ، بانتقاله

---

(٨٤) انظر حول ذلك : جون ا. ولسن ــ مصر ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧١ ــ ٧٧ . ردولف آنتس: الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٤٨ـ٥٢ . رشيد الناضوري: المدخل ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٦ .

(٨٥) هذه الوضعية ما هي « الا طريقة أخرى لقول ما يذكره سفر التكوين في التوراة من ان قبل الخليقة (كانت الارض خربة وخالية ، وكانت الظلمة على وجه الغمر). وحوح آمون ، اللا محدود واللا مدرك ، وهما موازيان تقريبيان للفظتين العبريتين : (توهو وفوهو) ، خربة وخالية ، كما أن كوك ، الظلام ، ونون ، الهاوية ، شبيهان ولا ريب بالعبارة العبرية (حوشخ علبا نبي تيهوم) ، أي (الظلام على وجه الغمر) » . (جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧) .

الى حالة الكينونة والنظام والاتساق . فكأنما نحن هنا امام عملية انتقال من الوجود الإمكاني الى الوجود المتحقق المتكون . وذلك ما يتطابق ، في اساس الامر ، مع السياق العام الرئيسي لتصور الخلق في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . اضافة الى أنه ، على الاقل ، لا ينطوي على تصور « عدم » وجودي مطلق .

ثم ، اذا تمعنا في المعطيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والاسطورية ، التي أحاطت بتصور « الخلق » ذاك وكانت من وراء تولده ، فاننا سوف نتبين امامنا أمراً على غاية الاهمية . ذلك هو التأثير الذي مارسه موقف الانسان من الطبيعة على تصوره للخلق . فهذه ظهرت له بصفتها الواقعية المجسمة ، دونما أبعاد ميتافيزيقية مجردة ، وعبر المؤسسة الكهنوتية السياسية ، اي عبر الدولة المنظمة لما هوقائم . ونستطيع أن نعزو احد العوامل الكبرى ، التي كمنت وراء ذلك ، الى طبيعة العلاقة الاقتصادية الاجتماعية بين فلاحي المشاعات القروية من طرف والطبقة الارستوقراطية البيروقراطية العليا من طرف آخر في مجتمع تتحدد علاقاته الانتاجية ، في أساس المسألة ، بأسلوب « الانتاج المشاعي القروي » ، على النحو الذي أتينا عليه فيما قبل .

ففي ظل تلك العلاقات الانتاجية ، حيث لا يواجه المنتجون المباشرون (الفلاحون) ملاكاً خصوصيين بقدر ما يواجهون الملاك العامين ، الدولة المركزية ، لم يكن للجسور القائمة بين هذين الطرفين أن تنمي الايديولوجيا بصورة عميقة وشاملة . بل ان تلك الجسور ظلت محافظة على شخصيتها الاقتصادية المباشرة ، الى حد بعيد . ذلك ينطوي على القول بأن عملية توليد أيديولوجيا ميتافيزيقية لم تكن مسوغاتها قد تبلورت بصورة شاملة وعميقة في ذلك المجتمع . والايديولوجيا ، التي تولدت ، حملت ، لذلك السبب ، عناصر مادية طبيعية ، تجسدت بموقف حلولي من الطبيعة ، في التقدير الادنى ، وموقف وحدة وجودية منها ، في التقدير الاقصى .

ومما عمق وكرس ذلك الموقف ان الطبقة الفلاحية في المشاعات القروية كانت — من موقع كونها مشاركة في الملكية المهيمنة بصيغة ما اطلق عليه ماركس

« حق الحيازة » ـ قد أسهمت في صوغ تلك الايديولوجيا بصورة غير مباشرة . نعني بذلك أن اندراج فلاحي المشاعات القروية والاريستوقراطيين البيروقراطيين من الطبقة العليا في دائرة واحدة مشتركة ، بالمعنى التملكي الذي اتينا عليه ، خلق مصلحة عامة أولية مشتركة في الابقاء على الوضعية الاجتماعية القائمة على الملكية الخاصة ، بالنسبة الي تلك الطبقة ، وعلى حق الحيازة ، بالنسبة الي أولئك الفلاحين . وهذا هو ، بدوره وبالضبط ، ما ولد" مصلحة عامة أولية مشتركة في توليد الايديولوجيا ، المشار اليها، وفي توطيدها .

واذا كنا قد تحدثنا عن مثل تلك « المصلحة العامة الاولية المشتركة » بين الطرفين المعنيين هنا ، فان هذا لا يدعونا الى تجاهل الوجه الآخر المقابل لهذه العلاقة . ذلك هو وجه التناقض بينهما . فقد وجد هذا الاخير حدوده القصوى ـ في الحالات العامة الرئيسية ـ في النزاع بينهما ليس بغية اسقاط المجتمع القائم من قبل الفلاحين، وانما في سبيل تحقيق الضوابط الاساسية المعترف بها من قبل القانون الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي السائد المهيمن .

وحيث أن ذلك القانون كان ، في حالات عدة، عرضة للامتهان من قبل الطبقة العليا (بقدرتها التشريعية والتنفيذية) ، فان فلاحي المشاعات كانوا يوجهون سهامهم باتجاه هذه الطبقة ، ويعبئون انتفاضاتهم ضدها . ومن هنا ، نفهم الوضعية التي تكررت بشكل يلفت النظر في تاريخ المجتمعات العربية القديمة ، ومن ضمنها مجتمع وادي النيل . تلك هي نشوء انتفاضات فلاحية، كانت، بصورة أو بأخرى ، تنتهي الى مزيد من الاضطهاد واليأس .

ان اللحظة الواقعية (المادية الطبيعية) ، التي تخترق تصور الخلق الكوني في وادي النيل ـ وفي المناطق العربية القديمة ـ من أولها الى آخرها ، من حيث الأساس ، تبلورت اسطوريا من موقعين متآخيين بمعنى متناقضين متعارضين بمعنى آخر . الموقع الاول يتحدد بموقف الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ، وعلى رأسها فئة الكهنة المثقفة ، من الطبيعة والمجتمع . فهو

موقف ايجابي واقعي ، وان بصور وسيطة واقنية اسطورية متعددة . انه موقف العمل على امتلاكهما بأقصى حد ممكن ، في حينه ، من الدقة الحسابية والهندسيةوالفلكية ، ولكن عبر أشكال لا تحصى من الاضطهاد والسحر وعبادة الالهة الملوكية(٨٦) .

أما الموقع **الثاني** فيتبلور بموقف الفلاحين ، المكونين للمشاعات القروية . فهو موقف كفاحي منالطبيعة والمجتمع (الزراعي)، ولكن بكثير من الاضطراب والنوسان والقلق ، وكذلك الخنوع والرضا والتواكل . انه موقف الطبقة التي تعمل على تغيير واقعها ، ولكن دونما خروج عن النواظم الأساسية لعلاقات الانتاج المهيمنة . وهي اذ حاولت الخروج على هذه الاخيرة ، فانها لم ترق يوما الى موقف الدعوة لاجتثاثها . فهي طبقة متأزمة ، رومانسية ، جبانة احيانا ، وشجاعة مغامرة احيانا أخرى(٨٧) .

ذلك كله ، أي النظر الى الموقعين الماتي عليهما بتلك الصورة ، يضعنا أمام علاقة التآخي والتناقض (التعارض) بين الفريقين الكبيرين المكونين لمجتمع وادي النيل . وقد سبق أن حددنا أهم العوامل التي كمنت وراء ذلك على أساس عنصري الملكية والحيازة لوسائل الانتاج .

ولقد كنا اشرنا الى أن اللحظة الواقعية (المادية الطبيعية) في تصور الخلق الكوني في وادي النيل وبقية المناطق العربية القديمة

---

(٨٦) هذا ما يشير اليه ماركس ، حيث يكتب عن المشاعات الفلاحية « الرومانسية » في الهند ، بأنها « مهما بدت مسالمة ، فانها كانت دائما الاساس الصلب للطغيان الشرقي ، وانها كبحت العقل الانساني في اصغر مدى ممكن ، وحولته الى أداة لا تقهر للخرافة ، واستعبدته تحت نير القواعد التقليدية ، ونزعت عنه كل عظمة وطاقة تاريخية » .

(K. Max : The british rule in India-Selected Works, Vol. 2. New york International Publishers 1933 , p. 38) .

(٨٧) لعل الانتفاضة الشاملة التي قام بها الفلاحون المصريون عام ٢٢٨٠ ق٠م تلقي ضوءا واضحا على شخصية هؤلاء ، على النحو الذي نأخذ به هنا .

يمكن أن نتبين بواعثهـا في ذينـك الموقعين . ان هـذا يتضح على أسـاس أن كلا الطرفين لهما **مصلحة** في الاحاطة الذهنية والعملية بمحيطهم الطبيعي الجغرافي . ففيضان النيل وانتشار مياهه على طرفيه ، مثلا ، ومن ثم ضبط هذه العملية ذهنيا وواقعيا ، وقيادتها الى نهايتها السعيدة ، أي الى خلق الخصب الزراعي الفاعل ، ان ذلك كله كان لكلا الطرفين مصلحة عميقة في انجازه . واذا اخذنا بعين الاعتبار أن ذلك كمن وراء الذهنية الاسـطورية لوادي النيل، وأن هذه الاخيرة تمثل ، في حالات عديدة وعلى سـذاجتها وتعقيداتها وخرافيتها ، « التنظير » لتلك أو الضبط الذهني لها ، فاننا حالئذ سـوف نتبين كـم هو ضروري أن يـكون **هذا** الضبط الذهني واقعيـا (طبيعياً مادياً(٨٨)) .

ومن هنا ، فأن تـكون « الحلولية » بالحد الادنى ، و « وحدة الوجود » الواقعية (الطبيعيةالمادية) بالحد الاقصى ، عنصرا حاسـما في تصور الخلق الكوني لوادي النيل ــ وللمناطق العربية القديمة الاخرى ــ ، فان هذا ــ في السياق المعني ــ مفهوم بـذاته .

ولعل التحول العميق الذي اراد اخناتون احداثه في البنية الذهنيـة الاسـطورية ، يقدم شـاهدا عميق الدلالة على هـذا الصعيد . وبالاصل ، اريد لهذا التحول أن يأخذ مداه يدا بيـد مـع محاولات تدعيم وتوسـيع مركزية الدولة ، وذلك بضرب احدى القوتين المنافستين الصاعدتين ، القادة العسـكريين والـكهنة(٨٩) .

---

(٨٨) من هذا الموقع المتميز ذهنيا واقتصاديا زراعيا ، لا يسعنا الا ان نمنح هرمان لاي الحق فيما يعلنه على هـذا الصعيد : « ضمن الدين ذاته فرض نفسه في ذلك الوقت توجه مشدد الى العالم الدنيـوي » . (H. Ley : Geschichte der Aufka erung ... — Ebenda, S. 53) .

(٨٩) انظر : احمـد صادق سعد ــ في ضوء النمط الآسيوي للانتاج .. ، نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ٥٥ .

لقد أعلن اخناتون « آتون » الها واحدا احدا. ودون الدخول في هذا الوجه من المسألة (الوحدة والكثرة) ، لأننا سنعود إليها لاحقا ، نشير الى أن الوجهين اللذين رأينا فيهما تجسيدا للخصوصية الاولى لتصور الخلق الكوني في وادي النيل (وهما الواقعية ، بمعنى المادية الطبيعية ، والحلولية أو وحدة الوجود) ، نواجههما ، هنا ، ثانية ، وبمزيد من التجريد المعمق .

في نشيد آتون نقرأ ما يلي :

انت آتون الحي ، بداية الحياة ،

لقد خلقت العالم حسب رغبتك ،

عندما كنت وحيدا ،

ما أعظم خططك يا سيد الابدية !

انت تصنع ملايين الاشكال في ذاتك فقط .

خلق العالم بيديك ،

طبقاً كما صنعتهم .

عندما تشرق يعيشون ،

وعندما تغرب يموتون(٩٠) .

ان تصور الخلق الكوني ، هنا ، لا يخرج عن الوجه الاول من ذينك الوجهين، اللذين اتينا عليهما . فاذا كان آتون بداية الحياة ، أي ازلي الوجود، فهو كذلك أبدي ، سيد الابدية . وكونه يمثل بداية الحياة ، فانه يعني انه كان « وحيدا » .

ولكن كيف وجد العالم ؟ ان آتون هو الذي خلقه ، حسب رغبته . و « الرغبة » تعني ، هنا ، القوة الداخلية البدئية ، التي ينطوي عليها

(٩٠) انظر : رشيد الناضوري ـ المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٣ ـ ٩٨ .

آتون . واذا كان هو المبتدئ والمنتهى ، كليهما معاً وفي آن واحد ، فانه من الضروري ، حائلذ ، أن تكون العوالم قد خلقت من ذاته ، قد خلقها هو من ذاته ، فقط .

ولعلنا نتبين ، في ذلك السياق ، خروجا على النسق الذي سارت عليه اسطورة وادي النيل ، فيما قبل ، من أن الاله الفاعل ، الخالق ، خلق العالم من العماء والسديمية والفوضى ، فأحل محل ذلك جميعا النور والتميز والنظام . ذلك لان النص ،الذي بين أيدينا، يلح على أن آتون هو بداية الحياة ، وعلى انه حينما خلق العالم حسب رغبته ، كان وحيدا . بيد أن النظر الى جدلية شروقه وغروبه ، يزيل هذا اللبس . اذ عبر هذه الاخيرة ، تتبين مرحلة العماء والسديمية والفوضى ، متمثلة بزمن غروب آتون :

وعندما تغرب في الافق الغربي ،
الارض في ظلام ، في حالة موت .
عندما تشرق يعيشون ،
وعندما تغرب يموتون .

ان في ذلك تأكيدا على أن ليس من شيء خارج الارادة الالهية ، ارادة آتون ، حتى تلك الازمنة التي تجسد الموت ، أي الظلام والغيبوبة والسديمية ، وحيث لا وجود الا للغمر والاختلاط الهيولاني . ولكن ذلك التأكيد هو ، في نفس الوقت ، تأكيد على سرمديته وأبديته ، أي على الخلود في القبل والبعد .

وكذا الامر فيما يتصل بالوجه الثاني من المسألة المطروحة . ضمن حدود هذا الوجه ، يمكن التمعن في التصورات التالية من « نشيد آتون » :

انت صنعت السماء البعيدة حتى تشع فيها ،
وتشرف على جميع ما صنعت بمفردك ،
كما انك تشع كآتون الحي ،

لامعاً ومبهراً ، بعيداً للغاية ولـكن قريبا للغاية
انت في قلبي ، ولا يوجد أحـد آخر يعرفك
الا ابنك نفر خبرو رع وع ان رع ،
لأن الفرد يعيش خلالك .

ان الافق الحلولي ، أو لنقل افق وحدة وجودية ، يبرز ، هنا ، بروزاً ساطعاً . فآتون، الموجود مشعاً ، كثيف الحضور في كل المستويات الكونية . إنه ، بهذا ، حاضر في البعد والقرب . انه « اقرب من حبل الوريد » ، كما انه أبعد من العوالم كلها . مرة ثانية ، نواجه جدلية من طراز اسـطوري عميق . انها **جدلية القريب والبعيد** . ولعلنا نرى في هذه الأخيرة جانبا من جوانب جدلية الجوهر والظاهرة . فآتون ، من حيث هو جوهر ، يظهر ، ومن حيث هو ظاهرة، يتجوهر . وفي كلتا الحالتين، نواجه كونا واحدا، وإن بمستويين اثنين . وهذا يعني أن الظاهرة والجوهر كليهما يعبر عن واحد أحـد . فالبعد ليس مطلقا ، لانه قرب . والقرب ليس مطلقاً ، لأنه بعد . ولذلك ، يقول اخناتون :

رغم انك بعيد للغاية ، فأشـعتك على الارض !

ونبلغ افقا بنتيئياً عاليا ، حيث يخاطب اخناتون الهه :

انت في قلبي ، ولا يوجد أحد آخر يعرفك

فهاهنا يلح الحاحا مبدئيا واضحا على التخلي عن ((**العلوية**)) ، تلك التي لم يعرفها الفـكر العربي القديم ، على كل حال . والوحدة الوجودية ، التي تشترط ، مثل ذلك التخلي ، تجعل العلاقة بين «الهو» و «الأنا» ، و «الذات» و « الموضوع » ذات بعـد تضايفي ، جدلي . فالهو يغد الانا ، والذات الموضوع . فمن يعرف الاب الوحيد آتون ، يـكون قـد عرف الابن الوحيد اخناتون .

وكما أن الاب كوني الحضور ، فكذلك الابن . أما السبب في ذلك فهو ان

هذا الاخير من ذاك ، وان ذاك من هـذا . وقـد نبه الابن ، صاحب النشيد ، الى أن الاب اذ يـكون في قلبه ، قلب ابنه ، فان هذا كذلك في قلب ابيه :

لأن الفـرد يعيش خـلالك

ولنـلاحظ دلالـة كلمـة « الفرد » ، في هـذا السـياق . فبـدلا من أن يقـول « الابن » ، أكـد عـلى « الفرد » باسـتخدامـه تعبـيراً تعليليـاً سـببياً ، هو « لأن » . ان الفـرد يقابـل بـ « الجمـع » . كمـا يمـكن اسـتبدال ذلك بـ « الجزء » مقابل « الكل » ، أو بـ « الخاص » مقابـل « العام » أو بـ « الجواني » مقابل « البراني » . وهـذا يشير الى أن اسـتبدال « الابن » بـ « الفرد » يتضمن مزيدا من تعميم العلاقة بين الطرفين . فكأنما غدونا ، هنا ، أمام ثلاثة أطراف ، الواحـد منها ينصهر في الآخرين . تلك هي الأب والرعية والجامع بينهما (الابن) .

واذن ، اذا كان الامر كذلك ، فاننا لن نكون دقيقين اذا اخذنا بما يعلنه هـ . وهـ . أ . فرانكفورت(٩١) : « فاللاهوت في مصر ومابين النهرين حلولي : اي أن الآلهة حالة في الطبيعـة ، ولا يفهمها الانسان الا عـلى هذا النحو . في الشمس يرى المصريون كل ما يعرفه الانسان عن الخـالق ، وهي للبابليين الاله شاماش ، ضامن العـدالة » .

ان ما يعلن عنـه الكاتبـان فوق ، يسجل الظـاهرة المعنية هنـا في واحـد من اتجـاهين اثنين لهـا ، وهو حـلول الآلهة في الطبيعة . أما الاتجاه الآخر ، الذي يهمل هنا – وهو لا يقل دلالة عن الاول – ، فيكمن في أن الطبيعة ، بما فيها الانسان ، حالة في الآلهة . وبصيغة أخرى ، ان احـلال الآلهة (الملوك البشر) في الطبيعة بمعنى ان هذه الاخيرة تفعـل وفق الآليـة التي تقوم عليهـا عضوية البشر البيولوجية ، يستدعي ويتضمن ، في الذهنيـة العربية (القديمة) ، احلال الطبيعة في الآلهة البشر بمعنى أن هؤلاء يفعلون وفق الآلية التي تقوم عليها عضوية الطبيعة الجغرافية والزراعية الانتاجية .

وقـد قدم لنا « نشيد آتون » صورة دقيقة واضحة عن عملية الحلول

(٩١) الخاتمة – ضمن : ما قبل الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣ .

والاتحـاد تلك بطرفيها المتضايفين ، وجـدير بالإشـارة ان اخناتـون ، في محاولته احلال (آ تون) بديلا كليا عن الآلهة المتعددة المركزية والمحلية ، كان قـد وجـه ، وان لمدى قصير ، طعنة نجلاء للكهنوت الذي كانت تتعاظم قواه المبعثرة المتصارعة في ارجاء المملكة :

ايها الاله الوحيد ، الذي لا نظير له !

ففي ذلك نفي كامل لـكل الآلهة داخل وادي النيل وخارجه ما عدى اله واحد ، يظهر اذ يتجوهر ، ويتجوهر اذ يتمظهر . وقد برزت اهمية تلك المحاولة عـلى اصعدة ثلاثة ، سياسي وايديولوجي نظري واجتماعي اقتصادي . فقـد كانت ، وفق ذلك ، دعوة لوحدة القيادة السياسية المهددة من قبل الـكهنة والعسـكريين الانفصاليين ، وتطورا باتجاه تصور عمومي عالمي مجرد للاله(٩٢) . وهذا له اهمية خاصة مباشرة بالنسبة الى تبلور الوجه النظري المجرد للفكر العربي القديم ، كما كان حافزاً جديداً كبيراً لاعادة توازن العلاقات الاجتماعية الانتاجية بين المشاعات القروية والدولة المركزية .



من ذلك الموقع للمسألة ، نلج حقل **الخصيصة الثانية** لتصور الخلق في وادي النيل ــ وقـد واجهنا فيما قبل موازيا له في تصور الخلق لدى الاقوام العربية التي أتينا عليها ــ . أما الخصيصة هذه فتقوم على ثنائية الفعل التـكويني الخالق ، تلك الثنائية التي تبرز بصفتها جماع تناقض بين عنصرين ، يؤدي تصعيده ، أحيانا ، الى مرحلة الصراع بينهما . ولكن هذا

---

(٩٢) يعتبر جيمس هنري برسـتد هذا التصور أقدم ظاهرة دينية من نوعها في التاريخ : « وللمرة الاولى في تاريخ الدنيا ظهرت فـكرة اله واحد للعالم كله له سـلطان امبراطوري ، وتلك هي أقدم صورة في التاريخ لفـكرة التوحيد كما وصلت اليها خبرة الشرق » . (جيمس هنري برسـتد : انتصار الحضـارة .. ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٧) .

الاخير ما ان يبرز ويتضح للعيان ، حتى يواجه بمعوقات داخلية خارجية تحيله الى احد اشكال التعايش بين المتناقضات .

في معرض الحديث هذا ، نعود الى تصور «استمناء آتوم التكويني» لنرى فيه تعبيراً عن أن الفاعل هو المفعول وأن المفعول هو الفاعل . بل بصيغة أخرى يمكن القول ، ان تلك العملية تجسم علاقة متضايفة بين الذات والموضوع ، الذات المتمثلة بآتوم ، والموضوع المتمثل بصفاته . فهو الذي يفعل ، وهو الذي يخضع للفعل ، فعله .

ان نتيجة الفعل تتمثل بالزوجين شو وتفنوت . وهذان ، بدورهما ، ينتجان زوجين آخرين . واذا كان شو وتفنوت قد ولدا بفعل استمنائي ، حسب أحد النصوص ، فانما يولدان ، وفق نص آخر وكما رأينا ، بفعل البصق والنفث . ان تجسيمية الفعل التكويني ومحسوسيته (جنسيته) تبرزان بروزا قويا ، بقدر ماتبرز ثنائيته . والامر يتضح بمزيد من التدقيق عبر اخذنا بعين الاعتبار أن العلاقة بين آتوم الخالق وشو وتفنوت المخلوقين صميمية، قبل انجاز فعل خلقهما مباشرة ، أي قبل تحول مني آتوم أو بصاقه ونفثه الى شو وتفنوت ، وبعد انجاز هذا الفعل ، أي بعد تحول الممكن — وهو المني أو البصاق والنفث في نزوعه التكويني — الى المتحقق — وهو ذلك المني أو البصاق والنفث متكونا — .

أما العنصر المبدع ، الذي يوحد بين آتوم وشو وتفنوت ، أي بين الفاعل والمفعول ، فيتجسد بـ « كا » المقدسة . ولا بد من القول أن هذه الاخيرة وان ظهرت عنصرا موحدا بين طرفين ، فانها **لا** تنطوي على صفة طرف **ثالث** . ان آتوم هو ، ملخصا ، « كا » . و « كا » هي جوهر آتوم . أما الحديث عن الـ «كا»، بصفتها « ذاتا أخرى(٩٣) » ، فانه لا يخرج عما عرضنا له تحت حد العلاقة بين «فاعل ومفعول»، أو « ذات وموضوع » . وهذا

(٩٣) جون ا. ولسن : مصر — نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٦٩ .

نفسه يسمح لنا بالقول بأن في « كا » ، أيضا ، « شيئا من (الملاك الحارس) بذراعيه الحاميتين(٩٤) » .

فاذا كان آتوم هو الذات « والذات الاخرى » ؛ في آن واحد ، فان هذه الاخيرة هي الذات الاولى في طور الفعل المجسم بحماية وتدعيم ما يتولد عن هذا الفعل . بل لعلنا نقول ، نحن في مواجهة ما سيعلن عن نفسه لاحقا (في العصور المسيحية) تحت حد « الاب والابن والروح القدس » و (في العصور الاسلامية) تحت حد « الله وروح اللـــه وخلق اللـــه » .

ولا بد ، هنا ، من القول بأن ما يظهر لنا تحت تلك الحدود الثلاثة « آتوم وكاه وناتج خلقه» ، اي«شو وتفنوت» ، هو ، في أساس المسألة المطروحة،ثنائية توصل،بدورها وبفعل ذاتي ، الى ثنائية أخرى ، وهـــكذا ... ان للعملية التـــكوينية بعدين تتحدد العلاقة بينهما في انجاز فعل يولد بعدا ثالثا . فهي جدلية ساذجة ملفعة بستر ، أحيانا ، صفيقة من الاسرارية والخرافية(٩٥) ، ولكن بأفق فعال تجاوزي .

---

(٩٤) جون ا. ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٩٥) ذلك الطابع الاسراري ، الذي يحتمل الانطواء على جملة كبرى من التصورات والخرافات والتخمينات ، كان يتوازى مع الطابع الاسراري ، الذي ظهر « النيل » فيه أمام سكانه . فلقد ظلت الاجابة عن السؤال التالي غائبة أو غائمة ،وتثير نوازع نفسية واقتصادية كثيرة : « كيف استطاع النيل أن يصمد على الخط الذي يبلغ طوله ١٦٠ كم ويتجه عبر الصحراء الاكثر وعورة ، دون أن يرفد بأي رافـد نهري ، ودون ان يتلقى ــ الا نادرا ــ نطرة من المطر ؟ مع العلم أنه يوجد فيه مساحات لايحصل فيه مطر الاكل ٣٠ سنة أو ٤٠ سنة مرة واحدة » .
(Klaus Blaschke : Das Geheimnis der Nilquellen. In : Das Magazin-Heft 10, 1979, S. 66) .

يضاف الى ذلك ان اكتشاف ينابيع النيل ظل أمرا مستغلقا حتى العصور الحديثة . فكان ذلك ، بالنسبة الى سكان وادي النيل القدماء ، بمثابة خزان للاسرار والاحجيات والمعجزات،التي غلت الذهنية الشعبية والرسمية ، واخترقت ، بذلك ، الجدلية المعنية هنا . (انظر حول قصة اكتشاف ينابيع النيل : نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

من هنا ، تتبين الدلالة السياسية والاسطورية لدمج بتاح ، اله مدينة ممفيس القريبة من مدينة هليوبوليس العريقة بآلهتها (رع ورع ـ آتوم) ؛ بـ « نون » . ان بتاح ونون وآتوم يجسمون وضعية متمازجة متداخلة ، يمثل فيها نون وبتاح نقطة الانطلاق ، كما يمثل فيها اتوم نقطة الانتهاء الكوني الاعلى . فبتاح،من حيث هو نون ، ولد الالهة . ذلك أن في قلبه وفي لسانه تولد ذلك الشيء العظيم الخالق في شكل آتوم .

ومن بالغ الاهمية أن نشير في هذا السياق ، الى صفة من صفات اتوم ، تلقي ضوءاً ساطعاً على ثنائية الفعل التكويني ، الذي يمثل ، في الحين نفسه ، وجها من أوجه الوحدة . تلك الصفة تكمن في أن آتوم هو « الذي تكامل بعد أن امتص الآخرين (٩٦) » .

ان « امتصاص » آتوم للآخرين ينطوي على تأكيد بأن تكامله الذاتي مرهون بتجاوز « الآخرين » ، وذلك على نحو يعود عليه هو نفسه اغناء وتعميقا في القبل والآن والبعد . وهذا ، بدوره ، يبرز أمامنا بمثابته نقطة عقدية حاسمة في الجدلية الساذجة ، تلك الجدلية التي تلف الذهنية الاسطورية من أولها الى آخرها في وادي النيل ، كما في المناطق التي اتينا عليها ضمن دائرة الذهنية الاسطورية العربية .

واذا ما وضعنا ذلك في موقعه من الخصيصة الأولى لهذه الذهنية ، أي الواقعية (المادية الطبيعية) ووحدة الوجود أو حلوليته ، فان المسألة ، التي نحن بصدد معالجتها هنا ، تكتسب مزيداً من الوضوح والتخصيص والتدقيق .

ان الخلق الكوني من موقع الارادة المفكرة (القلب) ، وعبر الكلمة الآمرة (اللسان) مسألة فيها كثير من التعميق لعقيدة الخلق بالكلمة ، كما وردت في الذهنية الاسطورية الرافدية والشامية والافريقية الشمالية . فالكلمة الآمرة هي كذلك ، بقدر ما تكون متطابقة مع الارادة المفكرة ، المنبثقة من الشخصية الالهية الكونية . وهي ، بذلك ، كلمة في طور الفعل .

---

(٩٦) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١ .

أما صيغة الخلق التكويني الأخرى عن طريق ايجاد الاله اسماءه ، فانها تقدم وجها آخر من تلك الجدلية الساذجة . فبغض النظر عن اختلاف الآلهة الكونية البدئية ، فاننا نبقى في الدائرة الواسعة لتصور الخلق الأساسي العربي ، بمحوره الممثل بهذه الجدلية .

ان الاله الشمس يخلق ، وفق « كتاب الموتى » كما أشرنا الى ذلك من قبل ، اسماءه . وهو اذ يفعل ذلك ، فانه يكون قد أنشأ الآلهة التي تتبعه ، وذلك عن طريق تسمية أعضاء جسمه . والمهم ، في السياق الذي نحن فيه ، أن التسمية — الخلق -تمثل انجازا لفعل ثنائي ، يتحدد بالذات المسمِّية وبالموضوع المسمى .

ان تصور الخلق التكويني في وادي النيل اكتسب ، كما هو ملاحظ من اساطير الخلق التي اتينا على ذكرها ، صيغتين رئيسيتين ، ترتكز كلتاهما اساسا على الثنائية الجدلية الآتي عليها . الاولى تمثل تجسيما حسيا مباشرا للفعل الطبيعي والانساني ، بحيث نواجه امامنا معادلة ذات طرفين ونتيجة . تلك هي (اقتصاد زراعي + آلية الفعل الطبيعي والانساني = تصور الخلق التكويني) . هذه الصيغة للخلق تمثل الوضعية المهيمنة على صعيد أساطير الخلق في وادي النيل . وهي ، بذلك ، تمهيد لصيغة أخرى لتصور الخلق اكثر تميزا وتقدما .

الصيغة الاخرى هذه تقدمها لنا الاسطورة المفية ، تلك التي نواجهها في نقوش ما ذكرناه سابقا تحت اسم « اللاهوت المفيسي » . فكما مر معنا ، يظهر بتاح مساويا لـ « نون » ، اله المياه البدئية ، ومتحدا به . ولعل اظهار بتاح بهذه الصفة اشارة الى أن القيام بوظيفة الخلق الكوني لا بد وأن تنطلق من تبني الدور المناط بـ « نون » . واذا كان « نون » يمثل حضورا أساسيا قويا في الحياة الذهنية (الاسطورية) لوادي النيل ، فان تجاوزه نهائيا غير ممكن لصالح اله آخر . وهذا ما يوضح دور القوى السياسية الكهنوتية المتعددة الممثلة بالمعابد المحلية والمركزية . كما يظهر اتجاه المصالحات التي كانت تعقد ، أحيانا ، بينها ، والصراعات التي كانت تنفجر ، أحيانا أخرى ، بين بعض أطرافها .

والملاحظ أن استخدام « القلب » و « اللسان » يمثل مستوى بيّناً من التجريد المحسّس . ولعلنا نقول انه يجسد نوعاً من المجازية اللغوية بمدلول ضمني يرتفع على « القلب » و « اللسان » ، من حيث هما عضوان مباشران في الجسم البشري . أما المدلول ذاك فيفصح عن نفسه بصفته كونياً فاعلاً خالقاً . وهذا يتضح بعودتنا الى النص الاسطوري ، الذي يعلمنا أن بتاح عظيم قادر ، بث القوة في الآلهة كلها ، كما بثها في أرواحها ، عن طريق فعل القلب واللسان .

فهنا نواجه تصور « بث القوة » مرادفاً **لتصورين ، هما الخلق المتصل و القذف الجنسي المخصب** . فكما أن بتاح (أو لنقل آتوم ، دونما وقوع في التناقض) هو خالق الآلهة ، وان هذه خالقة العوالم الاخرى والمشرفة عليها ، فانه – اي بتاح – يظل هو هو ، حيث يبتدىء الوجود الخالص ، غير المكوّن ، وحيث ينتهي هذا الى الكون . ان روحه مبثوثة في كل انحاء وثنايا الوجود من حيث هو كون ممكن ، وانحاء وثنايا الكون من حيث هو غاية الوجود .

وجدير بالاهتمام أن نشير الى أن الاسطورة المنفية المعنية هنا تتضمن القول بمجموعة الهية تتكون من ثمانية آلهة ، نظر اليها على انها عناصر للاله بتاح . وحينا نتقصى أسماء ووظائف هذه العناصر الالهية، تتاحلنا امكانية وضع يدنا على واحد من أهم الاوجه المميزة للذهنية الاسطورية العربية القديمة . و (آتوم) ، الذي يمثل ، في سياق أول ، نتاج الفعل التكويني الذي أنجزه بتاح بـ « قلبه » و « لسانه » ، يعتبر ، في سياق آخر ، فكر بتاح نفسه . أما لسانه فيتجسد بالاله تحوت . وما يتصل بقلبه ، فاننا نجد أن حورس هو الذي يجسده(٩٧) .

على ذلك النحو ، يظهر بتاح الواحد في الكثير ، والكثير في الواحد . انه ، وهو بتاح الخالق ، يظهر مخلوقاً في تجليات آتوم وتحوت وحورس .

---

(٩٧) انظر : رشيد الناضوري – المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٦ .

ولعلنا نتبين ، هنا ، المنعكس الاجتماعي السياسي للدولة المركزية في وادي النيل ، وعلى رأسها الفرعون (البيت الكبير ، كما هو معنى الكلمة باللغة المصرية القديمة) . فبتاح الخالق ، الملك الفرعون ، وان كان الآلهة (الأمراء والقواد) المحليون منطلقين من « مواقعه » ومن « أرضه » هو نفسه ، فانه متميز عليهم ذاتاً .

واذا كان بتاح (الواحد والكثير ، والأول والأخير) على ذلك النحو ، فقد كان من الوارد والطبيعي أن يكتشف الناس ويدركوا « أن سلطانه أعظم من سلطان الآخرين من الآلهة » . وهذا ما يدعوهم الى النظر اليه على انه الاعظم الجدير بالعبادة وتقديم الاضحيات والعطايا ، ممثلاً ، بطبيعة الحال ، بـ « معبده » المقدس وكهنته المقدسين .

وبعد إذ فعل بتاح ما فعل من خلق وتنظيم وتنسيق للكون الجديد ، فانه يستريح ، بعتلي رابيته الالهية ، سدرة المنتهى ، ليشرف منها على الكون ويدير ما فيه من شؤون : « وهكذا استراح بتاح بعد أن صنع كل شيء وكذلك النظام الالهي » .

وكما يشير جون ا . ولسن ، الذي يورد ذلك النص من الاسطورة المنفية ، فان « كلمة (واستراح) تأتينا بموازٍ لقصة الخليقة في سفر التكوين التي جاء فيها أن الله استراح في اليوم السابع . وفي استطاعتنا أن ندافع عن ترجمة هذه اللفظة بـ (استراح) . ولكن لعل من الاسلم أن تترجم العبارة هكذا : (وهكذا أصبح بتاح راضياً بعد أن صنع كل شيء) (٩٨) » .

ان « الاستراحة » ، هنا ، **لا تنطوي** على مدلول « **الكف** عن الفعل » ، بقدر ماتعني « الرضا » و «الاشراف » على الكون عبر التجليات (الأقنية)

---

(٩٨) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٥ .

في هذا السياق يمكن ، كذلك ، القول بأن كلمة (واستراح) تأتينا بموازٍ لقصة الخلق في القرآن ، حيث جاء فيه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، ثم (في اليوم السابع) استوى على العرش .

التي يكتسبها ممثلة بشخوص الآلهة المنظّمة للكون مباشرة .

ولعل اعتقاداً بعدم وجود ثنائية الفعل التكويني ينجم عن الوضع الذي يتسم به آتوم في اسطورة الخلق بوادي النيل - فردولف آنتس يكتب ، على هذا الصعيد ، مقارناً بين بعض الآلهة البدائية الخالقة وبين آتوم : « تبدو الآلهة البدائية كيانات مزدوجة على نقيض آتوم الواحد(٩٩) » . وربما زاد هذا الاعتقاد رسوخاً ما ذكرناه في موضع سابق من أن آتوم خلق العالم بفعل الاستمناء ، اي دونما لجوء الى قوة أخرى .

بيد اننا في هذا وذاك ، لا يسعنا ان نتجاوز المعطى الذي نستنبطه من « استمناء » آتوم كعملية خلق كونية . ذلك هو ما ذكرناه تحت حدي « الذات والموضوع »و « الفاعل والمفعول » . إذ أن ينجز الاله آتوم عملية التكوين بواسطة استمنائه ، فان هذا مؤشر على أن ما يظهر واحداً ، هو واحد من حيث هو منشطر الى اثنين .

وبسبب من ان هذه المسألة تندرج في اطار كونها الخصيصة الثانية من الذهنية الاسطورية في وادي النيل – كما تظهر في مجمل أوجه الذهنية العربية القديمة – ، فان معالجتها بمزيد من التدقيق والتخصيص أمر يزيدها وضوحا .

نبحث في ذلك عبر اسطورة مارس شخصها الاول الاله اوزيريس دورا مرموقا في وادي النيل . وهذه الاسطورة هي ، في حقيقة الامر ، تلك التي يمارس آتوم في بدائتها دور الخالق عبر استمنائه الذاتي . فقد أشرنا ، سابقا ، الى ان هذا الاخير ، اي أتوم (ويعني الفراغ المشحون) اذ يمارس العملية التكوينية ، يولد الزوجان شو وتفنوت (أي الهواء والرطوبة) ، اللذان يلدان ، بدورهما ، زوجين الهيين آخرين ، هما جب ونوت (أي الارض والسماء) . وبعد ذلك ، يتضاجع هذان الزوجان ، فيلدا زوجين ، هما الاله أوزيريس وقرينته ايزيس والاله ست وقرينته نفتيس .

---

(٩٩) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٣ .

ووفق الاسطورة الاوزيرية ، يعتبر اوزيريس – وهو الابن الاكبر لجب ونوت – صاحب الحق في حكم العالم . بيد أن اخاه ست ، الغيور ، يلجأ الى التآمر على اخيه بغية التخلص منه واستلام مقدرات حكم العالم . وفي سبيل ذلك يحضر في احدى المناسبات صندوقا طوله بطول أوزيريس . ثم يبدي استعداده لاعطاء هذا الصندوق لمن يتناسب طوله مع طول الصندوق . وبعد محاولات غير مجدية يقوم بها بعض الحاضرين، يجرب أوزيريس ذلك ، فيغلق ست الصندوق عليه . (لنلاحظ ذلك في ضوء ما سيحدث لاحقا ، حسب العهد القديم ، من وضع موسى في صندوق والقائه في البحر) ثم يقذف به في النيل العظيم ، فيقوده الى البحر حيث يرسو به على السواحل اللبنانية عند مدينة جبيل (بيبلوس) . ولكن الزوجة الوفية ايزيس تبحث عنه ، فتجده أخيرا . ثم تعود به الى حيث يقوم ملكه الالهي ، مصر . بيد أن قتله على يدي ست لا يذهب هباء . ذلك أن ابنه حورس (ابن أوزيريس) ينتقم له من عمه القاتل ، فينتصر عليه . وبعدئذ يصبح الملك الاله الاعلى لمصر(١٠٠) .

---

(١٠٠) انظر حول مجريات الاسطورة : رشيد الناضوري – المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٧٥ . جون أ . ولسن : مصر – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ – ٧٠ .

وفيما يتصل بايزيس « الوفية » لزوجها ، اوزيريس ، نجد أن هذا الوفاء مثل وجها من أوجه « الكفاحية » ذات الافق الثنائي التناقضي ، الذي يهيمن على الذهنية العربية في المجتمعات المشاعية القروية . ولقد عبر عن تلك الكفاحية الايزيسية بصيغة مسرحية معاصرة توفيق الحكيم في مسرحيته « ايزيس » . فقد كتب ، مميزا « ايزيس » عن (بنيلوب) اليونانية ، ما يلي : « اذا كانت الصورة المميزة لايزيس المصرية ، هي صورة الوفاء الزوجي ، فان المقارنة بينها وبين (بنيلوب) اليونانية لأمر جدير بالالتفات . فالزوجتان قد اتفقتا في وضع واحد : هو أن زوجيهما اختفيا . فما الذي فعلته الزوجتان ؟ ... أما اليونانية (بنيلوب) فقد اكتفت بالجلوس في دارها تنتظر عودة زوجها وتنسج ثوبها المشهور ... وأما المصرية ايزيس ، فلم تكتف بالجلوس والانتظار ، بل قامت تبحث وتكافح وتناضل ... الوفاء عند (بنيلوب) هو وفاء سلبي . أما الوفاء عند ايزيس فهو وفاء ايجابي » . (توفيق الحكيم : ايزيس – مصر ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٦٥ – ١٦٦) .

ما عسى تلك الاسطورة أن تقدم لنا على صعيد المسألة المطروحة ؟ لعلنا نتبين فيها عنصرين من شأنهما أن يدعما تصور الثنائية المأتي عليه . العنصر الاول ينهض على طبيعة العلاقات الثنائية المتراتبة والمنطلقة من الادنى الى الاعلى ، او من الاعلى الى الادنى . فهي علاقات تتحدد ، في كل خطوة ، بطرفين متزاوجين آخرين . والتراتب الذي أشرنا اليه ينطلق من الادنى الى الاعلى ، بمعنى ان آتوم (الفراغ المشحون) يمثل أبسط العناصر المنشطرة ذاتيا الى طرفين واكثرها بدئية . كما ينطلق من الاعلى الى الادنى ، بمعنى أن آتوم نفسه يجسد الادنى الذي ينطوي ذاتيا على الاعلى . ولكن الامر اذ يظهر كذلك ، فانما دون ان يقود الى التصور بان « الاعلى » و « الادنى » يمثلان مستوى واحدا من الوجود . إذ أن « الادنى » تعبير عن الوجود في احتمالية تكونه ، وان « الاعلى » تعبير عنه متكونا فعلا(١٠١) .

أما العنصر الثاني فيكمن في تصاعد « الثنائية » باتجاه كفاحي تجسده العلاقة بين ست واوزيريس أولاً ، وبين ست وحورس من بعد ذلك . إن الكفاح بين هذه الاطراف هو من أجل السيادة على الكون (مصر) . وهو ، بذلك ، كفاح سياسي ذو ابعاد اجتماعية واقتصادية واسطورية (ثقافية) .

ولئن قلنا ، فيما سبق ، ان التناقض بين طرفي المجتمع ذي الاسلوب

---

(١٠١) ردولف آنتس ، الذي يتعرض لهذه المسالة ، يأخذ بالاتجاه المنطلق من حورس والمؤدي الى آتوم ، لكي يفسر وجود الملكية . ولعل ذلك ممكن الى حد وضمن سياق خاص يشير اليه المؤلف نفسه . ولكنه ، على الصعيد الذهني النظري ، يغفل أن حورس يمثل وجها من أوجه آتوم ، وان هذا يمثل وجها من أوجه حورس ، وذلك بحيث أن الاول هو الاخير وأن الاخير هو الاول . يكتب ر. آنتس ما يلي : ان « الهدف الحقيقي من نظرية خلق الكون وبالتالي لأنساب الآلهة هو اثبات الطابع الالهي للملك لا تفسير وجود العالم والملكية . وذلك انما يعني ان تسلسل الآلهة ينبغي أن يقرأ لا من اعلى مبتدئين بأتوم ، اذ لا سبيل الى فهمهما الا اذا بدأنا بسليل الآلهة والملك الالهي حورس » . (ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٢) .

الانتاجي المشاعي القروي يتحدد بين مالكين وحائزين ، وانه لا يصل الى تخوم الصراع بينهما في سبيل اجتثاث علاقات الملكية الاستغلالية ، فاننا نقول ذلك بمزيد من التوكيد فيما يخص العلاقات بين المالكين انفسهم من مدن مختلفة أو من مدينة واحدة ، في اطار الدولة المركزية الواحدة .

وفي الحالة التي يمثلها ست وحورس ، يحسم الكفاح الكوني لصالح حورس ، يجعل منه ، في حصيلة الامر ، المثل الصالح العادل للحاكم . وهذا « الصلاح » ، الذي يجسده حورس ، توسع دائرته بحيث يصبح صلاح الفرعون **عموما** . وعلى هذا ، فان التغلب على ست أمر تقتضيه « طبائع الامور[101] » . بيد أن ذلك له دلالته الكونية الطبيعية . فانتصار حورس ، ابن أوزيريس ، على ست يمثل انتصار الخير على الشر ، والخصب على العقم ، والنظام على الفوضى ، والتكون على العماء والسديمية .

وتبقى ، هنا ، ملاحظة لها دلالة منهجية واجتماعية كبرى فيما يخص آفاق التناقض الصراعي ، كما ورد في الاسطورة . ذلك يتصل بمجريات « محكمة التاسوع » ، التي عقدت لاتخاذ قرار نهائي بشأن الصراع بين ست وحورس . فهنا ، نواجه أمرين . الاول يتمثل بتدخل (اتوم) لصالح (ست) . والثاني يتمثل برضاء ست بقرار المحكمة الاخير الذي صدر لصالح حورس .

ان ما نتبينه ، في ذلك السياق ، هو الاتجاه القائم لعرقلة سير التناقضات حتى حدودها القصوى ، وتجميدها في « النقطة الحرجة » ، بحيث يقتنع « المغلوب على أمره » بـ « قدره » . ويلاحظ بصورة عامة أن القصة تمتلىء « من بدايتها ونهايتها بالاحداث التي تؤخر أو تعجل اجراءات المحكمة وقراراتها [102] » .

---

(١٠٢) قارن ذلك بـ : أحمد صادق سعد ـ في ضوء النمط الاسيوي للانتاج ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧ .

(١٠٣) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٣ .

ان ذلك يلقي وضوحا بينا حول طبيعة « الثنائية » التناقضية في اسطورة وادي النيل : الشرطية الاجتماعية والكونية لتآلف المتناقضات حول مركز كوني شامل ، يتمثل بالسلطة المركزية . وهذا ، بدوره ، تعبير عن ضرورات وحدة المجتمع بمشاعاته القروية الفلاحية وبنواظمه المركزية السياسية والاقتصادية والدينية .

وقمين بنا أن نتعرض لوجه آخر من أوجه « حورس » مقاتلا من أجل الثأر لأبيه المقتول « اوزيريس » أولا ، ومكافحا من اجل الملكية المغتصبة ثانيا . هاهنا يصح القول بأن احداث هذه القصة (الاسطورة) ضمنت وظيفتين رئيسيتين . الاولى منهما قامت على إعادة ما يحدث على صعيد الطبيعة الجغرافية (الزراعية) ضمن تصور بيولوجي اجتماعي . وعملية الاعادة هذه باعتبار انها متجاوزة لمرحلة قطف الثمار وجمع الطعام والرعي والخضوع المباشر للطبيعة ، وداخلة بعمق في الحياة الزراعية المتبلورة بحدود الوضعية المشاعية القروية ، فقد تحدث ضمن مواسم الاحتفالات السنوية بانتصار حورس على خصمه « ست ، أي بانتصار قوى الخصب (الخير) على قوى العقم (الشر) ، أو ــ بمدلول آخر هام جدا ــ بانتصار الملكية والنظام والاستقرار على أعدائه(١٠٤) » .

وعلينا ، هنا ، ان نفهم ذلك الانتصار على انه ، أيضا ، انتصار لطبقة الارستوقراطية البيروقراطية على خصومها واعدائها من افراد الشعب ومن بعض فئاتها هي نفسها .

أما الوظيفة الثانية المضمنة أحداث الاسطورة المعنية ، فتكمن في استحداث حوافز ومحرضات للطبيعة (النيل والحقول والشمس ...) كي تمارس أفعالها الحيوية الاخصابية . (ولعل ذلك يمثل أحد الجذور البعيدة لتصور ديني يتبلور لاحقا تحت حد «صلاة الاستسقاء») . ومن الاهمية

---

(١٠٤) ضمن هذا المعنى السياسي الاجتماعي ، نظر المصريون الى « ست » على أنه تعبير عن قوى « الشر الغازية » ممثلة بالهكسوس أولا ، وبالآشوريين وبالفرس الذين حولوا مصر الى ولاية فارسية ثانيا . (انظر حول ذلك: ردولف آنتس: نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص٦١).

بمكان أن نضيف بأن القيام بـ « تمثيل » تلك الاسطورة ، أي ، كما قلنا ، اعادة الاحداث الطبيعية ، ضمن جو طقوسي شامل ، كان ينطوي ـ ولا شك ـ على دلالة توجيه الشكر الى الطبيعة ، اي النيل ، ووفرة الثمار وجودتها ، و « استقرار » الاوضاع الاجتماعية والسياسية والتغلب على الخصوم في الداخل والخارج ...

تينك ، اذن ، وظيفتان « كونيتان » عبرتا عن واقع الحال في وادي النيل ، ذلك الواقع الذي تمثل بهيمنة النشاط الزراعي المسيّس والقائم على تقسيم عمل دقيق وصارم أولا ، وبانحسار هيمنة مرحلة الامومة الطبيعية (لنلاحظ الدور الثانوي الذي مارسته ايزيس ، أم حورس وزوجة أوزيريس القتيل « الشهيد ») وسيادة مرحلة الابوة بما تنطوي عليه من ارتفاع بيّن عن الطبيعة وعليها ثانيا(١٠٥) .

---

(١٠٥) اسطورة حورس لم يبرز تأثيرها فقط في تكوين الذهنية الاسطورية لوادي النيل بأوجهها « التكوينية » الانطولوجية . لقد ظهر هذا التأثير كذلك في البناء المسرحي الدرامي ليس في هذا « الوادي » حسب ، بل ربما كذلك في العصور الوسطى الاوربية . (انظر حول هذه النقطة : علي الراعي ـ انتصار حورس . أقدم مسرحية في العالم ، ضمن مجلة « العربي » ، كانون الثاني ١٩٧٨ ص ٨١) .

وحول تلك « المسرحية » ، نقرأ في البحث السابق (ص ٧٦ ـ ٧٧) : « منذ عام ١٩٣٥ وعالم المصرولوجيا الكبير الاستاذ هـ.و. فيرمان يحاول أن يثبت ما نقشه الفنانون المصريون القدماء على جدران معبد ادفو من كتابة وصور هو في الواقع مسرحية قائمة بذاتها ـ أول مسرحية كاملة تقع للمكتشفين » ، ويتسنى لهم ترجمتها الى لغة حية .

قبل هذا التاريخ كان علماء المصرولوجيا يمرون غير مكترثين كبير الاكتراث بنقوش معبد أدفو هذه ، أو كانوا يسيئون معاملتها . وكان أحدهم ، وهو عالم الآثار الفرنسي الكبير دريتون يعتبر تلك النقوش أجزاء غير كاملة من مسرحيات مختلفة . أما بروفيسور فيرمان فقد امتاز عن غيره من علماء المصرولوجيا باعتقاده المتزايد القوة بأن معبد دندره ، اذا ما ضمت اليها الكتابات الواردة تحت الصور المحفورة في الصخر ، تكون فيما بينها أول وأقدم مسرحية في مصر ـ ومن ثم في العالم أجمع » . وانطلاقا من الوحدة المتمايزة في الذهنية العربية القديمة نواجه في « مسرحية حورس » ما واجهناه في الاساطير التي قدمت ممسرحة في ما بين النهرين والشام (مردوخ وبعل ..) .

ولعل من المهم ، في هذا الاطار من المسألة ، ان نتقصى الاوجه التي تتصل بقضية الثنائية الاسطورية هذه في النشيد الآتوني . فهذا الاخير — وقد كان موضوع بحث لنا في مكان سابق — استطاع ، بمعنى معين ، ان يلخص ، في شخصه ، اهم التطورات الاسطورية الكونية ، التي ظهرت حتى عصره (وقد كتب في المرحلة التي حكم فيها اخناتون ، اي فيما بين عام ١٣٨٠ و ١٣٦٢ ق.م .) . كما تمكن من تجاوزها الى صيغة توحيدية أعلى ، في نفس الآن .

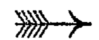
ان النزعة التوحيدية ، التي تواجهنا في النشيد المذكور ، ليست الا الوجه الآخر من مسألة واحدة ، هي الالوهية الكونية الجديدة (الآتونية) . أما وجهها الآخر فيتمثل بالانشطار الداخلي (الذاتي) القائم في تلك الوحدة . فاذا ما قرانا :

ايها الاله الوحيد ، الذي لا نظير له !

فان هذا يفصح عن توجهه ، كذلك ، عبر القول التالي :

ما أكثر تنوع ما تقوم به ! ...

أنت تصنع ملايين الاشكال من ذاتك فقط .



بهذا الخصوص ، يقول « فيرمان » ان مسرحية انتصار حورس كانت تقدم كل عام في اليوم الواحد والعشرين من الشهر الثاني من الشتاء وفي الايام الاربعة التالية له . فكانت المسرحية اذ ذاك تدخل ضمن الاحتفال السنوي بالنصر الذي حققه الشاب حورس على خصمه وعدو أبيه ، وهو المسمى (ست) . وكانت احداث المسرحية تقدم لمشاهديها وقائع الصراع الدموي بين حورس وست ، وعمليات تقطيع اوصال (عجل البحر) الذي اتخذته الاسطورة رمزا للعدو ، ومن ثم تسلم الشاب حورس تقاليد الحكم ووضع التاج المزدوج على رأسه ، ايذانا بتنصيبه ملكا على الوجهين القبلي والبحري .. ان القارىء المتعمق للمسرحية لا يفوته مغزاها الكبير . فهي مدح للملكية وتأكيد لها ، وتعزيز لوجودها يتم مرة كل عام » . (ص ٧٨ — ٧٩ من البحث السابق) .

فالوحدة تقتضي الكثرة ، وهذه الاخيرة تكتسب مدلولها ومغزاها عبر الوحدة . وكما لاحظنا في الخصيصة الاولى لتصور الخلق الذي نتناوله هنا ، فان جدلية (ثنائية) القريب والبعيد ، والهو والانا ، والاب والابن ، تشكل أحد أبرز معالم النشيد الآتوني .

ان هذا كله يظهر لنا أمرا أوليا ضمن ذلك التصور . الامر المعني هو أن الذهنية الاسطورية الكونية لوادي النيل لم تكن ذات بعد واحد ، أي ـ في هذا السياق ـ ذات بنية ميتافيزيقية . لقد كانت **جدلية** ، بحق ، بصور جدلية **ساذجة** أولا ، وذات **نسيج اسطوري** ثانيا ، وذات **صيغة** (شكل) **اسطورية** ثالثا . وهي ، بهذا ، متطابقة ، في الحدود الاولية ، مع الخصيصة الاولى لتصور الخلق ذاك ، اي واقعيته (ماديته الطبيعية) .

هاهنا نكون قد لامسنا حدود **الخصيصة الثالثة** لتصور الخلق الكوني في الذهنية الاسطورية لوادي النيل ، تلك الخصيصة التي كنا واجهناها في الصيغ الاخرى من تصور الخلق الكوني في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . إنها الخلق الكوني عبر الجنس .

ان « الجنس » هنا ، يمثل « النفس » الكامنة في العالم . ومن ثم فهو ليس وضعية تقحم في هذا الأخير . وقد مر معنا لفظ « كا » ، هذا الذي اعتبر في ذهنية الخلق الاسطورية بوادي النيل النفس الذي يلتحم عبرها الاله الخالق (آتوم) بمخلوقاته الالهية المشرفة بصورة مباشرة على العالم .

لقد تعرفنا على نصين من نصوص « الاهرام » ، يحدث الخلق بحسبهما بواسطة جنسية . النص الأول يتحدث عن « استمناء آتوم » الخلاق . فعن طريق ذلك ، تتوالد المخلوقات . وما يلفت هنا هو أن « الجنس » لا يسم بميسمه نتاج العملية التكوينية فقط . بل انه ، كذلك ، يحدد شخصية الخالق ، بما هو خالق . فشخص آتوم لا يدرك ، الا عبر ادراك انه يتوالد ذاتيا ، وبصفته الفاعل والمفعول والذات والموضوع ، في آن .

وكذلك ، في النص الآخر الاهرامي نلحظ ذلك الاتجاه ، وان بطريقة أخرى غير مباشرة . هاهنا يعبر الفعل الجنسي الخالق عن نفسه بـ « البصق » و « النفث » . فهاتان العمليتان وان لم تكونا متصلتين اتصالاً مباشراً بذلك الفعل ، فانهما ، بالتأكيد ، تنطويان على مدلول جنسي . ان « البصق » و « النفث » يدلان على « القذف » المنطلق من « اللسان » و « القلب » . وهذان يقترنان اقتراناً دالاً على وحدة الكلمة والنفس (كا) ، بحيث أن الفعل الخالق التكويني يكون تجسيماً لوحدة الكيان الانساني الطبيعي (الالهي) .

واذا كان الاله الخالق لا يخرج عن دائرة الوجود الجنسي ، فان ناتج فعله هو بالأحرى تعبير عن هذا الوجود . أما اذا أردنا تقصي الحلقة الرئيسية الفاعلة ضمن حلقتي الفاعل والناتج (المفعول) ، فاننا سوف نجد الثانية منهما أصلاً واقعياً للاولى : ان الانسان بعلاقاته الجنسية الواقعية الحية ، والطبيعة الحية الحيوانية والنباتية - الزراعية ، هما المصدران الواقعيان اللذان انطلق منهما انسان وادي النيل (وبلدان المنطقة العربية القديمة) في صياغته لمثله الالهية الاسطورية القريبة والبعيدة . إنها أروحة - من الروح - يكون فيها الانسان المؤروح هو ذلك الذي حقق حداً ضرورياً من التفرغ لتوليد هذه المثل الالهية بصفتها الايديولوجيا الاسطورية الناظمة ، ذهنياً ، للمجتمع القائم ، أو وجهاً رئيسياً حاسماً من أوجه هذه الاخيرة .

ذلك الانسان تمثل ، بطبيعة الحال ، بفئة الكهنة المتفرغين في إطار الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية . واذا كانت تلك الايديولوجيا قد لبت حاجة اجتماعية واقعية ضرورية بصفتها « الناظمة » ، فانها انطوت، تحديداً، على شخصية ظهرت في وظيفتين . الأولى منهما تكمن في تقديم اطار ايديولوجي لتلك الفئة ، ومن ورائها الطبقة المشار اليها ، تستطيع عبره خلق وعي ذاتي خاص بها اولا ، وتفسير الكون تفسيرا يغطي آلية النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي السائد ثانيا . أما الوظيفة الثانية فتقوم

على تطويع اعضاء المشاعات القروية لمثل عليا مفترضة من قبل فئة الكهنة والطبقة الحاضنة لها .

لكن المثل المشار اليها بوظيفتيها الاثنتين وان اقترنت بأبعاد وآفاق وهمية وايهامية ، فانها ظلت تنطوي على درجة ملحوظة من التقدم الذهني ، بما في ذلك اتساع دائرة الوعي التاريخي افقا وعمودا . فمحاولتها تفسير الكون من الكون ذاته ومن مواقع الفعل الانساني الانتاجي (الزراعي) ، تجسد هذا التقدم وتشير الى حدوده ، في آن : ان التقدم يتولد عبر أشكال عديدة من القصور الايديولوجي الايهامي ، وبالتناقض الواضح كثيرا أو قليلا معها .

ان الجنس هو بتعبير آخر ، الزراعة . والاروحة هي جماع الاثنين على الصعيد الذهني .

والملاحظ أن الطوطمية ، التي سادت في المراحل الاولى من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية لقبائل وادي النيل ، كانت نقطة الانطلاق السحيقة لعقائد الجنس الكوني ، التي تبلورت لاحقا هناك . والطوطمية ، هنا ، هي مجموعة التقاليد البدئية لتلك القبائل .

وقد ظهرت ، خصوصا ، في شكلين ، حيواني ونباتي ، دون اغفال الشكل الثالث ، الذي هو الطبيعة الجامدة — في مفهومنا — والحية — في مفهوم الانسان القديم . وعلى ذلك ، فقد تولد الاعتقاد بأن الطوطم (الحيوان في هذه الحال) يلتقي جنسياً بامرأة أو بأكثر من امرأة من نساء القبيلة ، فيخلق في هذه الاخيرة قوة تنحدر من قوته . ويتجسد ذلك بولادة شيخ هذه القبيلة ، وملكها لاحقا . وهذا يتضمن القول بأنه ، وفق ذلك التصور الاسطوري الطوطمي ، يمكن للحيوان أن يتحول الى انسان وللانسان أن يتحول الى حيوان(١٠٦) ،

---

(١٠٦) انظر حول ذلك ، مع المقارنة : Arthur Drews : Geschichte des Monismus im Altertum-Heidelberg 1913, S. 2 — 3.

والمؤلف ، الذي يرى ذلك الرأي ، يوسعه بحيث يؤدي الى الموضوعة التالية : « ان

بحيث تبرز الطبيعة في وحدتها على أوسع ما يكون البروز في ذهنية الانسان وسلوكه .

لقد ظهر ذلك عبر دمج السماء والشمس ، كقوتين طبيعيتين ، بالبقرة والفحل ، كحيوانين . وفي ذلك يكتب ردولف آنتس ما يلي : « يبدو أن فكرة البقرة السماوية قد بقيت باسمها (الذهب) و (الذهبية) كاسم بقرة براري الدلتا التي كانت تعتبر الربة الحارسة للمحبين منذ الالف الثالث .. أما القول بأن البقرة في فجر التاريخ انما كانت الصورة المصرية لتصوير سحيق للالهة الام مصدر الخصب فقد اقترحته (اليز باومجرتل) تفسيرا الطائفة من الكشوف في قبور فجر التاريخ .. ويصدق ذلك نفسه بالنسبة لمختلف تصورات الفحول . اذ بدت البقرة السماوية منذ البداءة متصلة بـ (فحل السماء) . وذلك مع التسليم بالفكرة بأنها تلد كل يوم عجلا هو الشمس ، فلقد كان هذا العجل ينمو فحلا كي ينجب عجل الغد ، وقد نسب تصور

←

اسطورة كل الشعوب تجد جذرها في اسلوب التصور هذا » ، أي الاسلوب الطوطمي . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) . وفي رأينا ، أن تلك الموضوعة صحيحة ، من حيث الاساس العام . وصحتها هذه يمكن تقصيها في جذور الاسطورة العربية القديمة ـ ذات القاع المشاعي القروي ـ في خطوطها الرئيسية العامة . وما عالجناه حتى الآن وما سنعالجه في المواضع اللاحقة ، يمكن أن نرى فيه مصداقا على هذا .

ذلك أمر . وأمر آخر يتصل بالمسألة اتصالا تاريخيا ، يكمن في النظر الى تلك « الاسطورية » في سياقها التاريخي ، أي في المرحلتين الرئيسيتين اللتين مرت بهما في تاريخها القديم . نعني بالاولى المرحلة التي تمثلت ، حقا ، في الطوطمية تلك ، أي ـ بمصطلح آخر صحيح ـ في مرحلة الامومة . ومرحلة الامومة الطوطمية هذه هي التي تولدت فيها وتبلورت وحدة الانسان بالطبيعة على **نحو طبيعي** (بيولوجي جنسي) مباشر .

اما المرحلة الثانية فنعني بها الوضعية التي تمثلت ، انثروبولوجيا ، بسيادة الابوة ، وسياسيا اقتصاديا ، بنشوء المجتمع المدني الطبقي والدولة وتبلور الانتاج الزراعي المتقدم ، وذهنيا ، باندراج عقائد الجنس البيولوجي في جملة من العلاقات الاجتماعية الحضارية ، أي بالانتقال من عقائد **الجنس الطبيعي** الى عقائد الحضارة **المدينية الجنسية** .

العجل السماوي منذ القدم في العصر التاريخي الى الملك وغيره من أرباب السماء ، ثم ظهر فيما بعد في تعريف مين رب قفط .. وفضلا عن ذلك فلقد بقيت فكرة العجل السماوي في العقيدة الشعبية بعد ذلك من أن الملك قد أرضعته بقرة ، وبالاضافة الى تصور العجل الخصيب فقد عهدت فكرة الملك الفحل القوي المنتصر على أعدائه منذ المطلع الاول للكتابة في مصر .. وواضح ان تصور السماء عقابا انما يرجع كذلك الى فجر التاريخ (١٠٧) » ..

ذلك يوضح العلاقة الاسطورية المتضايفة بين « الام » و « الاب » و« الابن» ، بين « الفحلة » و « الفحل » و « الناتج » عنهما ، الابن . وهي ، كما نرى ، علاقة جنسية صريحة . لقد نشأ (تكون) العالم عبر طرفي العملية الخالقة ، الذكر والانثى . فهذان كلاهما ينطويان على قدرة تحقيق التوازن الكوني ، وذلك بعد انبثاقه من العماء والظلمة والهاوية كما تنبثق الصيصان من البيضة .

ولقد واجهنا هذه الوضعية في بعض القصص ، التي تتحدث عن الانساب الالهية لبعض الملوك .. ففرعونة مصر الشهيرة « حتشبسوت » ، ابنة تحتمس الأول ، اصبحت كذلك ، فرعونة ، بعد حصول جماع جنسي بين أمها وبين الاله الاكبر آمون ــ رع . فلقد وقع اختيار الآلهة على أمها الملكة ، زوجة تحتمس الاول . فما كان من الاله الاكبر الا أن يقوم بزيارتها ، ويجامعها ، بحيث تولد حتشبسوت : « [واتخذ آمون] شكل جلالة زوجها هذا ، الملك .. ثم ذهب اليها فورا ، ثم ضاجعها ... وفعل جلالة الاله هذا ما شاء له الفعل معها . وهذه الكلمات فاه بها أمامها آمون ، سيد عروش المصرين (مصر العليا ومصر السفلى) : ان اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو خنيمت ــ آمون ــ حتشبسوت ... ولتقم بمهام الملك الفاضلة في هذا البلد بأجمعه(١٠٨) » .

---

(١٠٧) ردولف انتس : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦ .

(١٠٨) عن : جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٠ .

ان الطوطم (الاله) الاكبر يحقق تواصله مع « عياله » عبر الاتصال الجنسي بواحدة من نسائه . كما يحقق عياله ، وعلى رأسهم الملك ، اتصالهم وتواصلهم معه عبر واحدة من نسائهم يقدمونها اليه . فهنا وهناك ، يجري الاتصال بواسطة اقنية جنسية . ومن هذا الموقع ، ندرك المدلول الاجتماعي والاسطوري لظاهرة « العاهرات المقدسات » ، التي انتشرت في معظم انحاء المنطقة العربية القديمة . فهذه العاهرات تمارس دور اللواتي نذرن انفسهن أو وضعنها رهن الارادة الالهية ، وذلك بغية تحقيق مزيد من التواصل والتلاحم بين الفاعل والمفعول ، الخالق والمخلوق .

وتعميقا لذلك الموقف الطوطمي ـ الالهي ، نقرأ في نص كتبه الكاتب المصري الشهير سنوهي حوالي عام ١٩٥٠ ق.م(١٠٩) عن موت احد الفراعنة ما يلي : « السنة ٣٠ ، الشهر الثالث من الفصل الاول ، اليوم ٩ : دخل الاله افقه . وصعد ملك مصر العليا ومصر السفلى سهتيبري ، الى السماء واتحد بقرص الشمس ، فاندمج في ذلك الذي صنعه(١١٠) » . فعملية الاتحاد تشير ، هنا ، الى أن موت الاله ـ الملك يمثل الطريق الى تحقيقها . فكأنما نحن أمام مستويين من وحدة الاله الاكبر بتجلياته . المستوى الاول يتحدد بانتفاء التمايز بين الذات والموضوع (الاله وتجلياته) ، بحيث يصبح الواحد هو الكثير والكثير هو الواحد . والموت ، الذي يصيب الاله الملك ، هو الطريق الى ذلك الاتحاد . ولعلنا ندرك ، في هذا السياق ، الدلالة المبدئية التي ينطوي عليها تصور « الخلود » لدى كهنة وادي النيل . فالموت الجسدي المباشر لا يعني ، وفق هذا التصور ، الا الولوج الى الحياة الالهية الخالدة . فهو عودة الابن الى الاب ، الذي منه الانبثاق كان(١١١) . وهذا يتضح عبر

---

(١٠٩) ردولف آنتس : اساطير مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

(١١٠) عن : جون ا. ولسن ـ مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٠ ـ ٩١ .

(١١١) ان فكرة الخلود الالهي بعد الموت الجسدي المباشر تستحوذ على اهتمام كبير لدى أولئك

الواقعة التالية ، وهي انه منذ « المملكة القديمة » كان لفرعون لقب هام ، هو « ابن رع » .

اما المستوى الثاني فيقوم على حد من التمايز بين الاله الاكبر وتجلياته ، اي بين الواحد والكثير ، ذلك التمايز الذي تقتضيه طبيعة الحياة الانسانية التي يشرف على مقدراتها العليا الملك الاله . اذ أن من شأن هذه الحياة أن تكون مقدمة للتأله الخالد ، ، اي مقدمة الى « الموت » .

ان الخلق الكوني عبر الفعل الجنسي هو تعبير آخر عن أن هذا الخلق نفسه يمثل فعلا جنسيا . واذا كنا واجهنا هذا الموقف في ما أتينا عليه من شواهد واشارات ، فاننا نتبينه ، كذلك ، في النشيد الآتوني . ولكننا ، هنا ، نحيط به بصور وصيغ هي اكثر ما تكون ميلا الى التجريد واللامباشرة . نقرأ في النشيد المذكور ما يلي :

...انت تبزغ جميلا في افق السماء ،

انت آتون الحي ، بداية الحياة !

أنت خالق البذرة في النساء وتصنع سائلا في الرجل ،

وانت تحافظ على الابن في رحم امه ،

وانت ترعاه في الرحم .

وعندما يزقزق الفرخ في البيضة وهو بداخلها ،

انت اعددت له وقته ليشق طريقه من البيضة .

المصريين الذين خلفوا لنا « النصوص الجنزية » ، هذه النصوص التي لولاها « لكان علمنا بالاساطير المصرية ضئيلا جدا . اذ أن العلاقات الوثيقة التي ربطت بين العقيدة الجنزية وبين الاساطير انما ترجع الى أن الهدف الانساني بعد الموت انما هو التأليه . وقد ظهرت هذه الفكرة كذلك بعد ٢٣٠٠ ق.م » . (ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤١) .

ان آتون ، وفق ذلك ، هو المصدر للخصب ، هذا الذي تتحدد هويته من حيث هو « حيوي جنسي » . فهو الحياة ، وصانعها ، في آن واحـد . انه يعبر عن نفسه ـ من حيث هو حياة ـ في شـخص البذرة في المرأة ، والسائل المنوي في الرجل ، والبيضة في الحيوان . بل ان ذلك يبرز في اخطر مصدر للحياة ـ الخصب ـ في وادي النيل . ذلك هو النيل « المصري » و « الاجنبي » :

انت خلقت النيل في العالم الآخر ،

وانت احضرته حسب رغبتك

لـكي يحافظ على شعب (مصر) مثلما انك خلقتهم من أجلك ،

جميـع الاراضي الاجنبية البعيدة انت منحتها الحياة

وانت سببت نيلا في السماء ،

حتى ينزل فوقهم ويفيض على الجبال امواجا .

بطبيعة الحال، والامر على ذلك النحو ، فانه أضحى من الطبيعي أن يكون الخصب الجنسي هو الوجه الآخر للخصب الاقتصادي الزراعي . اذ ان مجتمعا يمارس فيه الماء والشمس والارض دورا اقتصاديا مباشرا ، لابد وأن يتعرض لتصوري الخصب والعقم (القحط) . واذا ما كان للعلاقات الجنسية البشرية حضور عميق ومباشر في الحياة الاجتماعية ، فانها تسقط على العلاقات الانسانية الاخرى (الاقتصادية الزراعية) اسقاطا تمثيليا ، يتحول فيها ، في النهاية ، الفعل الاقتصادي الزراعي الى فعل جنسي وهذا الاخير الى فعل اقتصادي زراعي .

بيد أن ذلك القول الاخير لا بد وان يثير تحفظا ذا اهمية خاصة ، على هذا الصعيد . فمع آفاق التقدم النسبي، التي تبلورت في مجتمع دولة المدينة المشاعية القروية ، من حيث تقسيم العمل ، والفعالية الانتاجية الزراعية ، والتنظيم الحسابي الفلكي الرفيع الدقيق لهذه الفعالية ، وظهور اشـكال بسيطة أولية للتجـارة الداخليـة السـلعية نـاهيك عـن الخارجيـة ، مـع ذلك كلـه كـان عـلى تـلك العلاقـة التضايفية بـين الجنسـين والاقتصاد أن يعاد بناؤها ، بحيث اكتسبت أبعادا وآفاق أكثر تسييسا . ان

اعادة البناء هذه هي تعبير آخر عن عملية الانتقال من « الطبيعة المباشرة » الى « الحضارة المدينية الطبقية » ، ومن « **الطبيعة الانسانية** » الى « **الانسان الطبيعي** » ، كما أشرنا الى ذلك في موضع سابق .

ذلك هو التحفظ الذي أشرنا اليه . والذي يتمم هذه اللوحة يكمن في القول بأن الاسطورية العربية غدت ، والحال كذلك وخصوصا بعد النصف الاول من الالف الثالث ، اسطورية أبوية ، رجالية ، ذكرية . فلم نعد نواجه آلهة انثوية بأدوار كونية حاسمة الا بصورة بقايا مرحلة الامومة . ولعلنا نجد في شخصية الفرعونة « حتشبسوت » مثالا بينا على ذلك . فهذه ـ وقد حكمت في منتصف الالف الثاني قبل الميلاد ـ كانت ، كما ذكرنا في سياق آخر سابق ، مجبرة على لبس ثياب الرجال مراعاة للرأي العام . اضافة الى ذلك ، لم يذكر « جدول ملوك مصر غير خمس ملكات ازاء أربعمائة وسبعين ملكا(١١٢) » .

في تلك الخصيصة الاخيرة لتصور الخلق في وادي النيل ، تلتقي الخصيصتان الأوليان ، لتشكل معهما نسقا واحدا بأوجه ثلاثة : ان الحلولية أو وحدة الوجود الواقعية (المادية الطبيعية) تقترن بالثنائية التناقضية عبر جنسية الفعالية الخالقة ، فتطرح أمامنا لوحة ذهنية اسطورية تمثل خطوة أولى على طريق الاحاطة بالعالم احاطة دقيقة معمقة .

ولكننا اذ نحدد اللوحة تلك على هذا النحو ، فاننا لا نغفل أنها انطوت ، في نفس الوقت ، على مجموعة كبرى مستترة أو مفصح عنها من الاضطراب الذهني والسحرية الايهامية والنزوع الى الخرافة والظلامية وتكريس الدونية والانضباط الارهابي .



(١١٢) انظر حول ذلك : محمد جميل بيهم ـ المرأة في التاريخ والشرائع ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩ .

ان تلك الخصائص الثلاث،التي تبيناها في تصور الخلق المصري بصفته الاحد وجهي تصور الخلق العام في وادي النيل ، نتبينها ، ايضا ، في الوجه الآخر من هذا التصور ، أي في المجتمع السوداني القديم . ومع الاقرار الضمني والمفصح عنه ببروز الوضعية الالهية الاسطورية ، التي واجهناها في مصر ، ايضا في هذا المجتمع ، فاننا لا نغض النظر عن أن آلهة أو ظاهرات الهية محلية خاصة كانت قد مكنت لأنفسها في ذهنية المجتمع المشار اليه . ولكن ، من طرف آخر ، لا سبيل الى تجاوز الامر التالي ، وهو أن تلك الآلهة المحلية كانت تندغم شيئاً فشيئاً في الشخصية العامة لوادي النيل . بل لعلنا نقول أن هذه الاخيرة هي الحصيلة التاريخية لتبلورالآلهة المحلية في مصر والسودان ، في آن واحد وسياق واحد .

وجدير بالاهتمام اننا نستطيع رصد جملة من الاتجاهات الانتروبولوجية الاسطورية الحديثة ــ وربما كذلك المعاصرة ــ في الذهنية القائمة في السودان ، التي تتصل ، بصورة أو بأخرى ، بالذهنية الاسطورية في مصر القديمة والتي اضمحلت بمجموعها . وعلى سبيل التذكير نقول ، في هذا السياق ، ان الذهنية الاسطورية النيلية ، بشقيها المصري والسوداني ، لم تكن ــ ولم تزل ــ الا احد أوجه الذهنية الاسطورية ، التي هيمنت في العالم العربي القديم .

وفي معرض البحث في الوجه السوداني من الذهنية الاخيرة ، يمكن القول بأن الكثير من تلك الاتجاهات العامة والخاصة التي تمثله ــ وخصوصاً في امتداداتها الحديثة ــ ظلت في حدود صياغات ساذجة،متصلة بصورةمباشرةعيانية بواقع الحال الاقتصادي الزراعي ، اي بواقع الحال الرعوي والزراعي البسيط ، من حيث تقسيم العمل وانتاجيته وتقدم وسائل الانتاج والمدن . . .

من طرف آخر ، نتبين في تلك الاتجاهات الجذور الطوطمية ، التي ولدتها وكمنت وراءها ، تبيناً حسياً مباشراً ، اي بصفتها (الاتجاهات) ذات سمات هي أبعد ما تكون عن التسييس والادلجة المنسقة المنظمة . وما يميزها أيضاً ، هو : أنها او ان قسماً منها ما يزال ماثلاً في التجمعات

القبلية « الوثنية » المنتشرة في جنوب السودان ، مثل الدنكا والنوير والازاندي . نحن ، هنا ، نأخذ بالحسبان تلك الاتجاهات الذهنية الاسطورية ، التي تمتلك حداً معيناً - نسبياً - من التميز عن تلك التي تبلورت في مصر . وبهذا المعنى ، نحن لا نتتبع موضوع بحثنا ، هنا ، من موقع مراحل التوحيد الذي تم بين مصر والسودان (مثلاً مرحلة الخمسين عاماً التي توحد فيها القطران في اطار امبراطورية كوش ، حينئذ « كان فيها ملك الكوشيين ملكاً مزدوجاً . وكان يرمز اليه بالحية المقدسة ذات الرأس المزدوج التي تزين جبهة فرعون وتحميه(١١٣) ») . اننا نتتبع موضوع البحث ذاك من موضع التمايز النسبي ضمن التوحيد المشار اليه .

ان ما يبرز على صعيد التصور الكوني (القبلي) لدى القبائل التي اشرنا اليها ، يتمثل باعتقادهم بانه « يوجد في السماء يدعى Nhialic وهو الذي خلق العالم ونظم الكون ، اضافةالى انه هو الذييرسل الامطار من مكان الامطار في السماء) (١١٤) » . وكما هو الحال في التصور الاسطوري الكوني العربي عامة ، نجد هنا ، كذلك ، لوحة من التراتب الهرمي الالهي . فبعد Nhialic ، ياتي في المرتبة كائن آخر يسمى Dengdit . كما توجد أرواح الاسلاف ، التيتمثل مجال تقديس من قبل السكان(١١٥) .

والعنصر الهام ، الذي يتمم التصور ذاك ، ينهض على التداخل الذي نلاحظه بين شخصية « خالق العالم ومرسل الامطار » من جهة وشخصية أخرى ، هي « صانع الامطار » ، من جهة اخرى . فنحن لا نتبين خطاً

---

(١١٣) جان لوكلان : امبراطورية كوش ... - ضمن مجلة « رسالة اليونسكو » ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٥ .

(١١٤) علي محمود اسلام الفار : الانتروبولوجيا الاجتماعية - الدراسات الحقلية في المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ .

(١١٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

حاجزاً بينهما . بل لعلهما يجسدان كائناً « الهيا » واحداً .

أما الوظيفة المنوطة بذلك الكائن الالهي ، فهي ايجاد عالم يتسم « الخصب » . واذا كان هذا الاخير يعني ، في مجتمع رعوي زراعي ذي حدود وامكانات ضحلة ، الماء الهاطل من السماء (المطر) ، فان تلك الوظيفة الالهية تتحدد ، أساساً ، بـ « صنع » المطر و بـ « انزاله » . وقد يكون وارداً القول بأن هذه الوظيفة تتمثل بما تولد في المجتمعات العربية القديمة تحت اسم « الاستسقاء » . ولكن المستسقي في هذه الحال ، هو المستسقى نفسه ، أي « صانع الامطار(١١٦) » .

ان تصوراً خاصاً بـ « خلق كوني » ينهض ، هنا أمامنا ، بمثابته تصوراً بدائياً ساذجاً . ولكنه يرتبط أوثق الارتباط بالنشاط الاقتصادي الزراعي الرعوي . أنه يفسر الوجود على أساس المعطى المباشر ، أي من موقع الضرورات المعاشية الاقتصادية **المباشرة** ، دون أن يذهب بعيداً في التأويلات والتمحلات الاسطورية ، التأملية ؛ كما كان الحال لدى المصريين .

والطوطمية تكمن ، **صراحة** ، وراء ذلك التصور « الالهي ـ الانساني» . فافراد قبيلة الدنكا يرجعون الحكمة وبعد النظر لدى « صانع الامطار » الى « حلول روح أحد الاسلاف العظام The spirit of a great ancestor في جسده(١١٧) » . ان ذلك « السلف العظيم » ليس ؛ بمقتضى ذلك التصور ، الا طوطماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ترجع اليه أصول ذلك السلف أولاً ، وأعضاء القبيلة ثانياً .

والملاحظ أن « البقرة » و « الثور » و « المواشي » عموماً مارست دوراً ملحوظاً في ذلك التصور الالهي ، وذلك ضمن موقعها من الذهنية الطوطمية . و « المرأة » لها هنا ، بطبيعة الحال ، أهمية خاصة . فهي تمثل ، مع الطوطم (الحيوان) والطبيعة ، توائم وأوجها مختلفة لواقع

(١١٦) انظر حول ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٧ .

(١١٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .

واحـد ، هو « الخصب » الجنسي الطبيعي (البيولوجي) .

من هنا ، يصح ما يعلنـه مورتكات من « أن تقديس الأمومة وعبـادة الثور من البوادر الفكرية الاولى للمجتمع الزراعي(١١٨) » . واذا كان الأمر على هذا النحو من البدئية (الطوطمية الطبيعية) ، فان تصور الخـلق الكوني في وادي النيـل السوداني هو ، في بعض جوانبه ، أميل الى أن يكون بدئياً حسياً ، بعيـداً عن التأمل المجرد المنسق . بصيغة أخرى ، التصور الكوني المذكور يبرز بمثابتـه استجابة عملية وظيفيـة للواقـع المعاشي . وهو ، بهـذا المعنى ، كان أقرب الى الطقوسية السحرية منـه الى الاسطورية وأبعـادها وآفاقهـا المعرفية وميولهـا للاجـابة عن مسـائل كونية كبرى .

هكـذا نكون أمـام لوحة واحدة بأوجه ومستويات وألوان متعددة . اللوحـة تتمثل بالكون الالهي أو الاله الكوني . أما أوجهه ، او لنقل اسماؤه أو صفاته ، فهي أنه خالق العـالم وصانـع الأمطـار أو ساقي الأمطـار أو مستسقيها أو مستسقاها . . . وفي هذه الحـالات كلها ، نواجه وحـدة وجودية بدائية ، هي في نفس الآن ، كثرة وجودية ، أو كثرة وجودية هي ، في نفس الآن ، وحـدة وجودية . وهـذا ، بدوره ، يضعنا في دائرة الذهنية العربية الاسطورية عمومـاً ، تلك التي يدور البحث عنها في هذه الفصول ، وكان من خصائصهـا أنها مادية طبيعية أو طبيعية مادية .

يبقى أن نقول ، ان ما يظهر لنـا في الذهنية الاسطورية لوادي النيـل (ولبقية مناطـق العـالم العربي القـديم) عـلى أنه « تثليث » ، ليس هو في حقيقة الامر ، الا موقفاً ثنائياً ذا طبيعة وسياق متناقض . نعني بذلك أن « التثليث » يرتد ، في نهاية الأمر ، الى ثنـائية تعكس شخصية العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، كما تستجيب لمصالح واحتياجات العلاقات الـكونية بين الآلهة المنتظمة في اطار تلك الذهنية الاسـطورية . وسـنلاحظ هذا الموقف في المظاهر الاخرى من الاسـطورية العربية المعنية في هـذا المبحث .

---

(١١٨) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

هـ ـ شبه الجزيرة وافتقار تصور « التكوين البدئي » لعمق التفاصيل

اذا كنا ، حتى الآن ، قد تعرضنا للعملية التكوينية (تصور الخلق) في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، ممثلة بمجتمعات ما بين النهرين وبلاد الشام وشمال افريقية ووادي النيل ، فانه يتبقى امامنا الحديث عن هذه العملية في نطاق شبه الجزيرة العربية .

ان ما نلاحظه ، على هذا الصعيد ، هو ضآلة الموروث الاسطوري الكوني المدون . فمن الصعوبة بمكان ، والحال كذلك ، أن نتحدث عن أساطير خلق كونية في تلك المنطقة العربية . ذلك يصح على كل أطراف هذه المنطقة ، بما فيها جنوبها ، اليمن(١١٩) . نقول ذلك ونحن نعلم أن « لتاريخ اليمن الاهمية الخاصة في هذا المجال لأن الحضارة اليمنية كانت اكثر تطوراً من حضارات الجزيرة العربية القديمة وقد أثرت تأثيراً

(١١٩) يكتب محمود علي الغول ، في سياق بحثه في نقوش اليمن القديمة ، أنها « تخلو من الادب الصرف ، فليس فيما وصلنا شعر أو حكايات أو صلوات دينية كالذي كشفت عنه الحفريات في آثار المصريين والاشوريين والبابليين وغيرهم » . (محمود علي الغول : مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى ـ ضمن وثائق « ندوة الحضارة اليمنية » ـ مجلة الحكمة ـ أول ابريل ١٩٧٥ ، ص ٣٥) . أما البروفسور بستون (مشاكل النقوش ضمن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥) فيصل الى نفس الرأي ، ولكن عبر طرحه افتراضا متمما : « أما الاداب القديمة في القطر اليمني فليس لنا شيء يبقى . مهما كان اسلوبها فهي لا بد أن تكون قد نقلت شفهيا ، فتلاشت ابان هذه القرون العديدة . الحقيقة ان بعض المعلومات بالتاريخ والتمدن القديمين قد دونها المؤرخون المسلمون في مباشرتهم عصر الجاهلية ، الا ان المعلومات الصحيحة اندمجت بكثير من القصص الشعبية ، يعني الفولكلور ، حتى يتعسر أشد التعسر اخراج الصحيح من الاباطيل المزخرفة . اضافة الى ذلك فيظهر ان ما عند المسلمين من معلومات صحيحة لا يتقدم عصر الملك اليشرح الذي عاش على الارجح حوالي وسط القرن الثالث الميلادي » . انظر حول ذلك ، أيضا : نصر عبد الله ناصر ـ هيكل اللغة اليمنية القديمة ، نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨١ .

كبـيراً عـلى المناطق العربية الأخرى(١٢٠) » .

والحق ، ان اهمية اليمن الخـاصة تلك تتـأتى من أنها عرفت العلاقات الاقتصـادية الاجتماعية والسياسية ذات « الاسلوب المشاعي القروي » بالصورة الأكثر وضوحاً وتبـلوراً وتطوراً ، ضمن منطقة الجزيرة العربية . وقد سبق أن اوضحنا كيف استطاع الاسلامويون تعتيم وتشويش التاريخ السابق عـلى الاسلام ، وكذلك تزويره، وذلك بوضعه في أسار مـا أطلق عليه « الجاهـلية » . ولعل تاريـخ الجزيرة العربية خضـع لتلك العملية أكثر ممـا حدث لتـاريخ المناطق العربية الأخرى في ما بين النهرين والشام ومصر وشمال افريقية بسبب بعـده الزمني الشديد عن المراحـل التي عاش فيهـا الاسلامويون أولاً ، ولعـدم ادراجهم له في اطـار التـاريخ العربي ثانيـاً .

واذا ما طرحنـا ذلك في علائقه مع وضعية الموروث الذهني الذي تبقى لنـا من الجزيرة العربية عمومـاً ومن اليمن بصورة خاصة ، اسـتبان أحـد الأسـباب الـكبرى لغيـاب ما كان منه بصيغة مدونة . اذ لعـل هذا قد أتلف . أمـا الوثائق المجسمة بالحجـارة المنقوشة فقد أهملت ، أو لم ينظر اليهـا اطلاقاً بسبب أنهـا مثلت موقفاً ((وثنياً)) مرفوضـاً بصورة قطعيـة من الايديولوجية الاسلامية .

ضمن تلك الشروط المعطاة على صعيد البحث التاريخي العربي في الجزيرة العربية ماقبل الاسلام ، سوف تبدو اللوحة الاسطورية الكونية ضئيلة الالوان والتفصيلات ، فقيرتها .

ورغم ذلك ، نستطيع القول بأن تلك « اللوحة » لا تخرج ، في سـماتها واتجاهاتها العامة الرئيسية ، عن تصور الخلق الـكوني العربي القديم في المناطق التي اتينا عليها فيما سـبق .

---

(١٢٠) ميخائيل بتروفسـكي : التراث اليمني القديم في الحضارة الاسـلامية ـ ضمن وثائق « ندوة الحضارة اليمنية » ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٥ .

ان الواقعية « المادية الطبيعية » ، والثنائية التناقضية ، والجنسية الانسانية ـ الزراعية ، اضافة الى الحسية التجسيمية ، ان ذلك كله يمثل ، في اللوحة الكونية العربية الجزيرية ، المبتدى والمنتهى .

عبد عرب الجزيرة العربية مجموعة متعددة من الآلهة . وقد انيطت بهذه وظائف تغطي احتياجاتهم البيئية (الزراعية) المتطورة باتجاه دولة المدينة المشاعية القروية . وبذلك ، فقد نظروا الى الطبيعة عموما (الجماد والنبات والحيوان والانسان) من هذا الموقع البيئي المتوسط . اي انهم توجهوا اليها وتعايشوا معها وارتفعوا عليها نسبيا من حيث هي بؤرة « الخصب **الحضاري الزراعي** » ، ومن حيث هي منطلق « العقم **الموسمي المنتظم** » ، في آن واحد . فهي خصبة كل الخصب حين تمد الناس (المزارعين الفلاحين بالدرجة الاولى) بما يحقق وجودهم المادي . وهي عقيم حين تمسك بذلك عنهم .

وقد ظهرت أهمية المطر في كل مناطق الجزيرة العربية ، بما في ذلك تلك المناطق (اليمن خصوصا) التي تمتلك سدودا واقنية وترعا اصطناعية ، وتلك المناطق التي تعتمد على رعي الكلأ . ومن هنا ، ندرك الدلالة المبدئية الكبرى لاناطة عرب الجزيرة وظيفة **استسقاء المطر** بالآلهة (الاصنام) التي عبدوها . ونحن نتبين هذه **الوظيفة الحيوية** في أساس العلاقة بين هؤلاء وآلهتهم في النص التالي للكلبي : مرض عمرو بن ربيعة ، وهو لحيّ بن حارثة ابن عمرو بن الازدي ، وهو ابو خزاعة . « فقيل له : ان بالبلقاء من الشام حمّة أن اتيتها ، برأت . فأتاها فاستحم بها ، فبرأ . ووجد أهلها يعبدون الاصنام ، فقال : ما هذه ؟ فقالوا نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو . فسألهم ان يعطوه منها ، ففعلوا . فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة(١٢١) » . ان النص المذكور في الحين الذي يعلمنا فيه عن تأثير بلاد الشام في الجزيرة العربية على الصعيد الديني ـ وغيره ـ ، فانه يضعنا أمام الحلقة الفاصلة من البواعث التي كمنت وراء اللجوء الى الالهة (الاصنام):

---

(١٢١) ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي : كتاب الاصنام ـ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٨ .

الاستسقاء بها والاستنصار بها على العدو ، وهما وجهان لوضعية واحدة ، هي تحقيق وجود مادي اجتماعي مستقر . وبهذا المعنى ، يغدو « العدو » أوسع من أن يحصر بـ « الغزاة » من البشر . بل انه يتسع ليشمل الطبيعة المقلة القاحلة ، العقيمة . والاستسقاء بالآلهة يصبح ، على هذا النحو ، دعوة للاخصاب الذي يحقق ، في حال حدوثه ، القوة والمنعة ازاء « العدو » الخارجي والداخلي .

ذلك الموقف الاسطوري المبدئي الحاسم من « الماء — المطر » نواجهه في مناطق السقي الاصطناعي . ففي نقش متحدر من آثار مأرب ، نقله أحمد فخري وفسره وعلق عليه ريكمانس وترجمه مفسرا نسيب وهيبه الخازن ، نقرأ ما يلي :

« ذهبم وبرأو بنچرب ومنهمت . بيتهم يكرب بخرف واحد
السقي (الارض المروية : ذهبم من ذهب وهو السيل ، وبتوسع
« الارض المروية »)وبنوا من حجار مقطوعة وحجار مقصوبة بيتهم
« يكرب » .

وبمو ... خرفن تنبتهم .
السنة الاولى وبهذه السنة اكتملت لهم

ووعبم ووزأو شرعو بيتهمو يرس ثني نبأن ذهـ . .
وانهو (وعب عربية) وبعده وشرعوا (اقاموا عاليا — عربية)
بينهم « يرس » بطابقين عاليا (نبأ العربية) والمنـ . .

. . .بم وكل ذهبن ذشرعو بيتهمو لهم
. .طقة المروية . والسقي كل السقي الذي يعلوها بيتهم لهم

وفردم وبرأوا بيتهمو بنصر وردا رحمنن مترحمن
وحدهم وبنوا بيتهم بنصر ورفادة الرحمن الرحيم
وبنصر ورفد مرأهمو مرثد الن ينف (؟)

وبنصر ورفادة سيدهم (مر ، امرؤ ، السيد . وهي مار السريانية كما نقول مار سركيس وبالعربية امرؤ) (؟)(١٢٢) » .

ذلك النص يبين بوضوح الى اي حد يمارس السقي (= الخصب) دوره في ضبط وبلورة العقائد الاسطورية لدى عرب الجزيرة عامة ، وعرب الجنوب منها على نحو خاص . فعلى أساس الارض المروية ، ارض السقي ، يقيمون بيتهم المقدس ، وذلك بنصر ودعم « الرحمن الرحيم » . وهذا ، بدوره ، يظهر الارتباط الداخلي المباشر بين الوضعية الجغرافية (الزراعية) من طرف والذهنية الاسطورية من طرف آخر .

ولا بد ، في هذا السياق ، من القول بأن عبادة الاله الذي ورد ذكره في النص ، وهو « الرحمن الرحيم ، قد اخذت في الانتشار والهيمنة باليمن في القرون الممتدة من الخامس الى السابع(١٢٣) ، وانه فيما قبل كان هنالك التعدد في الآلهة ، علما أن هذا التعدد كان عبر الوحدة النسبية ، (وسنأتي على ذلك فيما بعد) .



هكذا يتضح المحور ، الذي وحدمابين التصورات العقيدية في الجزيرة . انه محور الخصب والعقم ، الحياة والموت ، الارض المروية « البعلية » والارض القاحلة الجافة . وحول ذلك المحور اتسعت دائرة الآلهة الجزيرية وضاقت ، وفق المناطق المختلفة المتعددة من الجزيرة .

ونلاحظ ، من خلال ما قدمه لنا بعض مؤرخي الحياة العقيدية الجزيرية ، أن هنالك عددا كبيرا من الآلهة التي كانت مجال عبادة وتبجيل من عرب

---

(١٢٢) نسيب وهيبه الخازن: من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص١٧٩-١٨٠ .

(١٢٣) ميخائيل بتروفسكي : التراث اليمني القديم في الحضارة الاسلامية - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٦ .

الجزيرة . وجدير بالاهتمام انه كان يوجد نمطان من الآلهة ، واحد ذو طابع عمومي ، وآخر ذو طابع خصوصي (محلي) . ولعلنا نتبين في هذه الظاهرة امرين . الاول يكمن في أن الآلهة الخصوصية مثلت وسائط مباشرة للاتصال بالآلهة العمومية . فكان لكل عائلة الهها الصغير ، الذي يوصلها باله المدينة أو المنطقة الكبير . وبهذا الخصوص ، يعلمنا الكلبي أنه « كان لأهل كل دار في مكة صنم في دارهم يعبدونه » ، وان العرب ، بذلك ، «استهترت . . في عبادة الاصنام : فمنهم من اتخذ بيتا ، ومنهم من اتخذ صنما(١٢٤) » .

وما اطلق عليه الكلبي « استهتارا » في استخدام الاصنام ، كان ، في حقيقة الامر ، يمثل حاجة روحية واقتصادية في حياة المزارعين ، خصوصا . والملفت للنظر ان الوضعية الاجتماعية الطبقية للعرب الجزيريين برزت ، بصور طريفة ، في قدراتهم على ايجاد آلهتهم الخاصة ، التي تجاوز عددها الثلاثمئة(١٢٥) . فلقد كان منهم من قدر على بناء بيت أو اتخاذ صنم ، كما ورد فوق . (وهؤلاء كانوا من ذوي اليسار الاقتصادي الزراعي والتجاري ، أي من الاريستوقراطية القبلية التي برزت في مناطق جزيرية متعددة ، منها منطقة مكة) . أما « من لم يقدر عليه ولا على بناء بيت ، نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره ، مما استحسن ، ثم طاف به كطوافه بالبيت(١٢٦) » . وهؤلاء لم يكونوا من أهل اليسار ، بل كانوا ، خصوصا ، من المزارعين الفقراء ، الحائزين على أرض يعملون عليها بالاجرة لدى الاريستوقراطية القبلية المركزية ومن يدور في فلكها .

---

(١٢٤) ا. هـ. ب. ب. الكلبى : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣ .

(١٢٥) كانت مكة قد احتوت في كعبتها ، حتى نشوء الحركة الاسلامية في القرن السابع ، « أكثر من ثلاثمئة وخمسة وستين صنما » . (روم لاندو : العرب والاسلام ، بيروت ١٦٩٢ ، ١٩٦٢ ، ص ١٥) .

(١٢٦) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣ .

أما الامر الثاني ،الذي نستنبطه من ظاهرة خصوصية وعمومية الآلهة ، فيكمن في ان الآلهة العمومية غالبا ما كان المتوسطون والفقراء المعدمون يفقدون الثقة فيها بسبب « تحيزها » للطبقة العليا . وكانت هذه الحالة تظهر خصوصا اثناء التأزم الاقتصادي والانتفاضات،التي كانت تشتعل في صفوف أولئك الفقراء « الآبقين » ضد القيمين على المجتمع . واذا كنا سنعرض لهذه المسائل مفصلا في سياق لاحق ، فاننا الآن نهدف من ذلك الى الوصول للرأي التالي . ذلك هو ان الذهنية الدينية الالهية (الاسطورية) في الجزيرة العربية وان لم تكن ذات نسق واحد ، فانها انطوت على خطوط عامة رئيسية مشتركة . ونحن ، هنا ، سنعمل على استقصاء وبلورة هذه الخطوط على صعيد تصور « الخلق الكوني » أولا ، وتصور « العالم مكونا » ، فيما بعد ، وثانيا .

★ ★ ★

من بين المجموعة المتعددة للآلهة العربية الجزيرية ، برز ثلاثة ، هي اله القمر ، والهة الشمس ، والناتج عن تزاوجهما ، أي اله الزهرة (نجمة الصباح) . وقد ظهر الاله الاول — وهو ذو مكانة كبرى — باسماء متعددة تعدد المناطق العربية ، التي أخذ به فيها . ففي حضرموت سمي بنفس الاسم الذي برز فيه الاله القمري في آكاد ، وهو « سين » . أما لدى السبئيين فقد ظهر باسمين ، هما « سين » و « المقه » . بينما عند المعينيين كان قد حاز على اسم « ود(١٢٧) » . وتحت هذا الاسم ظهر أيضا عند بعض القبائل والافخاذ القبلية ، مثل « كلب » بدومة الجندل وبني عبد ود وبني عامر. أما الشكل الذي ظهر به فكان غير موحد . ففي حالة أولى نجده ممثلا بـ « تمثال رجل كأعظم ما يكون الرجال ، قد ذبر عليه حلتان ، متزر بحلة ، مرتد بأخرى . عليه سيف قد تقلده[و] قد تنكب قوسا ، وبين يديه حربة فيها لواء ، ووفضة (أي جعبة) فيها نبل(١٢٨) » . بينما يجسد ،

(١٢٧) رشيد الناضوري : المدخل ... — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٩ .

(١٢٨) ا.هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٦ .

في حالة اخرى ، بـ « الثور » .اذيغلب أن هذه الوضعية تعود الى تشابه قرني الثور بالهلال(١٢٩) .

وقـد ظلت عبادة « ود » معروفة في مراحل طويلة قبل الاسلام وحتى نشوء هذا الاخير . كما نعت في بعض الكتابات بصفات ، مثل « الآهآن » أي « الاله » ، و « كاهلان » و « كاهلن » أي « القدير ـ المقتدر » . أما فيما اذا كان« ود » يرمز الى « القمر » ، فان هذا يجد التدليل عليه من خلال ورود جملة « ودم شهران » « ودم شهرن » أي « ود الشهر » ، ومعنى كلمة « الشـهر » القمر(١٣٠) .

والثموديون جعلوا من « ود » ذلك الاله « كاهل » . نقرأ ذلك في أحد النقوش ، التي يعودتاريخها الى ما بين القرنين السادس والخامس ق.م :

« يا كاهل (اله) اجعلني كاملا . سـلام (ود)
رسـول التباب ذهب (فلّ)
يارض اسـمع للملوك الرئيس
هنا سـاكت بن يشعن بات (ليله)
محل احبّ ماوات
جمأت اصيب بالحمى(١٣١) » .

اما الموقع الذي استحوذ عليه « ود » في الذهنية الاسطورية للسبئيين ، فقد كان كبيرا حاسما . فالمعبد المعروف باسم « حرم بلقيس » هو ، بالاصل ، المعبد السبأي المسمى بـ « معبد أوام » . وقد اتضح عبر دراسات آثارية أن هذا المعبد كان مكرسا للاله القمري « ايل مقه » ، « مقه » ، اله سبأ الاكبر(١٣٢) .

بطبيعة الحال ، في مجتمع عربي جزيري يقوم قسم منه ، بصورة أساسية ،

(١٢٩) رشـيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(١٣٠) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسـلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٠٨ .

(١٣١) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦١ .

(١٣٢) نسيب وهيبه الخازن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٧ .

على الزراعة والسقاية ، وقسم آخر منه على التجارة وبعض الزراعة ، يبرز « القمر » قوة طبيعية عظمى تكتسب شيئا فشيئا طابعا مقدسا خالقا ، على الصعيد الكوني . وهذا وضح عبر دور القوة الطبيعية الاخرى ، الشمس .

أما الالهة الشمس فقد ظهرت تحت اسم « اللات » في « الطائف .. وكانت صخرة مربعة .. وكان سدنتها من ثقيف بنو عتاب بن مالك . وكانوا قد بنوا عليها بناء . وكانت قريش وجميع العرب تعظمها . وبها كانت العرب تسمى (زيد اللات) و (تَيْمَ اللات)(١٣٣) » . كما ظهرت عند البابليين والانباط والتدمريين .

ويرد ذكر اللات في نقش صفوي بصفتها الالهة الحامية ، الحافظة :

« ل « ماتي » بن خازن

تمرد على الروم

سنة اتى الميد (الميديون اي الفرس)

بصرى

فيا أيتها اللات (الالهة) سلمي (احفظي)(١٣٤) » .

بيد أن الهة الشمس ظهرت ، كذلك ، هكذا ، أي تحت هذا الاسم « الشمس » . فقد كانت هذه بهيئة صنم تسمى قسم من العرب به ، فقيل « عبد شمس » . وأول من تسمى به سبأ ابن يشجب(١٣٥). وقد أشرنا الى أن الشمس ظهرت كالهة عند البابليين (الاله شماس ــ شمش) وعند

---

(١٣٣) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات القدمة سابقا ، ص ١٦ .

(١٣٤) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦٧ .

(١٣٥) احمد زكي : تكملة باسماء الاصنام والبيوت المعظمة عند العرب التي لم يذكرها ابن الكلبي(ضمن : ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام،نفس المعطيات المقدمة سابقا،ص.١١)،

التدمريين (الاله شمس) وأخذ بها العرب الجزيريون — خصوصا اليمانيين منهم — ، بحيث ان الاسلام لاحقا كان عليه ان يتصدى لهم من خلال تصوره الكوني الممثل بـ « اللـه »(١٣٦) . فقد اتى ذلك في القرآن ، حيث أشير الى أن العرب « الجاهليين » كانوا يسجدون للشمس : « وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون اللـه(١٣٧) » .

ويبدو أن عبادة « الشمس » كانت منتشرة في الجزيرة العربية بحيث انها اكتسبت اسماء مختلفة متعددة بصورة ملفتة . فعند المعينيين نواجه « نكرح » ، الذي يظهر « أنه يرمز الى الشمس ، وهو يقابل ذات حميم في الكتابات السبئية(١٣٨) » .

ان « القمر » و « الشمس » يبرزان ، هنا ، بصفتهما قطبي الرحى على الصعيد الكوني . انهما « البدء » الذي ما قبله بدء ، و « النهاية » التي ما بعدها نهاية ، اذا كان هذا التعبير جائزا . ذلك لأن الذهنية الاسطورية العربية الجزيرية — ومثيلاتها في المناطق العربية الاخرى — لم تكن لتتصور عدما « ما قبل البدء » و « ما بعد النهاية » .

ويبدو أن تلك الوضعية ، التي يحوز فيها القمر — الذكر على الاهمية الرئيسية ، كانت تعبيرا عن سيادة المرحلة الابوية وانتهاء المرحلة الامومية في المجتمع اليمني ، وعن بدايات هذه العملية في المجتمع الجزيري عموما . وتتضح ، كذلك ، في أن المدينة الاكثر قداسة في الذهنية الاسطورية العربية المتأخرة والاكثر أهمية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي اكتسبت اسمها من اسمه ، وهي مكة (مقه) .

لا ريب أننا نواجه في ذلك أمرا على غاية الاهمية على صعيد المسألة المطروحة

(١٣٦) حسين قاسم العزيز : موجز تاريخ العرب والاسلام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٩٩ .

(١٣٧) القرآن — سورة النمل ، آية ٢٤ .

(١٣٨) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٠٨ .

وامتداداتها التاريخية اللاحقة . فسيادة « القمر » بأسمائه وأوجهه المتعددة لا تمثل تحولاً من مرحلة الامومة الى مرحلة الأبوة فحسب . انما نتبين في هذه الوضعية تعبيرا عن تقدم حضاري (اقتصادي واجتماعي وسياسي وذهني) **حاسم** في المجتمع الجزيري عموما ، وفي قطبها الجنوبي خاصة . انه التقدم من المجتمع الرعوي القبلي ذي الوتائر الانتاجية الضحلة والمرتبطة ارتباطا وثيقا بالطوطمية ، الى مجتمع قبلي زراعي يعتمد النشاط الزراعي الاصطناعي ويأخذ بآلهة زراعية ترتكز الى ظاهرة « الوثنية » .

ونحن نعلم الكثير عن انتشار الوثنية في الجزيرة العربية . كما علمنا كم كان خطيرا وحاسما الدور الذي مارسته هذه الظاهرة في الحياة الايديولوجية **و الاقتصادية** والسياسية لمكة ، **أي** ل « مقه » ، إله القمر .

تلك النقلة من « الطبيعة » الى « الحضارة المؤنسنة » بالرغم من أنها جلبت السيادة ل « القمر » — ومن ورائه الابوة — ، فانها لم ترغم « الشمس » — ومن ورائها عهد الامومة — على الانحسار كليا . لقد ظلت هذه تمارس دورا في الحياة الاسطورية الوثنية لعرب الجزيرة ، ومن ضمن ذلك في اليمن . وعلى هذا الاساس ، نتبين العلاقة الانطولوجية — الكونية — التي ظلت قائمة ما بين الثنائي ، القمر والشمس .

ان ثنائية الوجود الموزعة بين ذينك القطبين الطبيعيين لا تمثل الا المرحلة الاولى من وجودهما . ذلك لأن سماتهما الكونية تتضح من حيث هما متزاوجان (علما ان للقمر — الرجل — هنا دور الهيمنة والريادة) . وهذا ، بدوره ، يتضمن — ضرورة — وجود عنصر ثالث يمثل روح الجامع بينهما والناتج عنهما . ذلك الروح هو الكوكب « الزهرة » . وقد ورد هذا الاخير بأسماء متعددة ، منها « عشتر » و « العزى » . ان عشتر هذا أو عثتر يلقب ، في الكتابات المعينية ، « في الغالب ب (عثتر ذ قبضم) أي (عثتر ذو قبض) . كما ورد أيضا (عثتر ذ يهرق) (عثتر ذو يهرق) . ويهرق اسم مدينة من مدن معين . فيظهر أنه كان في هذه المدينة معبد كبير خصص لعبادة

(عثتر)(١٣٩) » . ومن المعروف ان « عشتار » كانت الهة الحب والخصوبة والامومة لدى البابليين . وهـذا ما يشير الى **التواصل التراثي الاسطوري** بين هؤلاء والاقوام العربية اللاحقة .

واذا كان « ود » الها للقمر الذي تحسب السنون والفصول والاشهر والاسابيع والايام وفق مداره ، والذي يحيل الليل الى ضياء رائع مثير خصوصا في منتصف الشهر ، فان « اللات » ، التي مثلت ، ضمن ما مثلت به، بصخرة مربعة بيضاء في الطائف ترمز الى فصل الصيف ، هي الهة الشمس التي تنضج الارض وتضيء الكون . وجدير بالتنويه بأن كلمة « الشهر » تعني بالمعينية « القمر »(١٤٠) . وهذا يشير الى ان فكرة «**التقويم** القمري » الشهري ارتبطت ، اصلا ، بتصور القمر الها ضابطا ناظما لمدار الكون . كذلك ، فان الشمس وان تضمنت وظيفة الانضاج والاضاءة ، فانها يمكن ان تتحول الى قوة محرقة مدمرة للارض والانسان . ومن هنا ، فان من مهام عبادها ان يرصدوا حركاتها ومداراتها ، بحيث يدرأوا مخاطرها . وهذا ما يستدعي القيام بتقديم كل ما من شأنه ان يسترضيها ويحثها على الفعل الاخصابي الايجابي من اضاح واعطيات ونذور ... ولكن التصور الذي تكون ، عبر ذلك ، هو سيادة نظام (روح) ما في الكون ، حتى ولو عدل منه بفعل تلك الاضاحي والاعطيات والنذور .

اما عشتر (او عثتر) فهي ، كما اشرنا من قبل ، الجامع بين ود (او سين او المقه ..) واللات (او شمس او شمش) والناتج عنهما ، في آن . وهي بهذا ، تجسيد للفعل الاخصابي الكوني باعثا وناتجا : انها هي التي تبعث قوى الاخصاب وتحفزها باعتبارها ، اي اللات ، « روح » ذينك القطبين ، « الاب » و « الام » . وانها هي التي تنتج عن ذلك الفعل باعتبارها « الابنة البكر » لأبويها هذين .

---

(١٣٩) جواد علي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٧ – ٤٠٨ .

(140) Ditlef Nielsen : Der Sabaeische Gott ilmukah. Leipzig 1910, S. 64 .

ولقد ظهرت عشتر بمظاهر مختلفة . ولكنها ظلت ، في ذلك كله ، تمثل الخصب والاخصاب باعثا وناتجا . فاذا كانت قد اعتبرت ، لدى المعينيين ، بمثابة كوكب الزهرة (أو نجمة الصبح) ، فانها تمثلت ، عند القرشيين ، بثلاث شجرات في وادي « نخلة الشآمية ، يقال له حراض ، بازاء الغُمير ، عن يمين المصعد الى العراق من مكة(١٤١) » .

وهي في كلتا الحالتين ، كونها نجمة الصبح وكونها مجسدة بثلاث شجرات ، لا تخرج عن انها تجسيد وتجسيم الخصب الطبيعي (الزراعي ــ الجنسي الانساني) . وقد بلغت سطوة العزى (أو الزهرة أو عشتر) ــ وهي التي تعني «الكلي القدرة والعزة(١٤٢) » ــ درجة كبيرة ، بحيث أنها « كانت أعظم الاصنام عند قريش(١٤٣) » . بل بلغ الامر بها أن داعية التوحيد الكبير اللاحق ، محمداً بن عبد الله ، « ذكرها يوماً ، فقال : لقد أهديت للعزى شاةً عفراء ، وانا على دين قومي(١٤٤) » .

هكذا نواجه ثلاثة أطراف ، يؤدي الاول والثاني منها الى الثالث ، بحيث يظهر هذا الاخير متضمنا فيهما ، كما يظهر بصفته نوعا متميزا عن النوع الذي يمثله ذينك الطرفان . بل لعلنا نقول أننا ، هنا ، أمام ظاهرة التثليث(١٤٥) ، التي كنا واجهناها في الذهنية الاسطورية للاقوام العربية في ما بين النهرين والشام والمغرب ووادي النيل .

ان « التثليث » يمثل ركنا كبيرا من اركان الذهنية الاسطورية (الوثنية) في الجزيرة العربية . ونحن، هنا، لانستطيع أن نرى فيه ظاهرة وثنية فحسب .

(١٤١) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ .

(١٤٢) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ــ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٦ .

(١٤٣) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ .

(١٤٤) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩ .

(١٤٥) انظر حول ذلك : ديتلف نيلسن وفرتز هومل ول. رودو كاناكيس وأدولف جرومان ــ التاريخ العربي القديم ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٩٣ . وكذلك : رشيد الناضوري ــ المدخل ... ـه نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٩ .

بل انه يمثل ، في المراحل الاخيرة من التاريخ قبل الميلادي وبمعنى ما ، حصيلة التلاقح مـع الذهنية الدينية المنظمة التي كانت تتبلور ، في فلسطين ، في شـخص المسيحية . هذا اذا لم نذكر التأثيرات اليهودية السابقة التي وضحت في الجزيرة العربية بفعل داخلي وآخر خارجي . ان المسيحية ــ في مراحلها واتجاهاتها المتبلورة الاولى ــ تمثل ، ضمن هذا السياق من المسـألة ، وريثاً شرعيا للذهنية الاسـطورية (الوثنية) في الجزيرة العربية الجزيرية ، وقبل ذلك وبحدود متباينة في ما بين النهرين ووادي النيـل والشـام والمغرب . فهي قـد احتفظت بتصور التثليث ، بعـد أن أعادت صياغته وفق الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والذهنية المستجدة ، بهذا القدر أو ذاك . وعلى الصعيد الاخير ، الذهني ، رفعت ذلك التصور الى مستوى متقدم من التجريد ، الذي ظل ، رغم ذلك وفي كل الاحـوال ، موسوما باتجاه حسي تشخيصي (وثنـي) .

ان «الآب» و«الابن» و«الروح القدس» هي أقانيم ثلاثة تمثل صيغة **معمقة متقدمة** لـ « ود » أو « المقه » و « اللات » و « العزى ــ أو عشتار » . أما هـذا التعميق فينحدر من مستوى التجريد ذاك ، الذي أشرنا اليه أولا ، ومن مستوى التعميم الـكوني ثانيا . فالثلاثي الاول (المسيحي) تولد ضمن ظروف ومعطيات داخلية وخارجية (عالمية) بمطامح وآفاق انسانية كونية (عالمية)، بحيث أنه لقي قبولا واسـعا ضمن مجموعات بشرية متعددة . واذا كنا قد ميزنا بين الاطار الاجتماعي الذي استنبت تصـور « الثالوث » المسيحي والاطار الاجتماعي الذي استنبت تصور « الثالوث الآخر ، المكون من المقه واللات والعزى ، فان هذا التمييز يبقى نسبيا الى حـد كبـير . ذلك ان الالتقاء بينهما قوي وهام ، ويـكمن في النموذج المشاعي القروي ، على نحو ما أوضحنا سابقا .

ثم ، اذا قلنا ان المسيحية مثلت وريثا شرعيا للذهنية المعنية هنا ، فاننا نـكون ، بذلك ، قـد رأينا فيها احدى المظاهر الرئيسية الحاسمة في تاريخ

الذهنية العربية عامة . كما اننا ، من طرف آخر ، لا نكون ، بقولنا ذلك ، قد غضضنا النظر عن التزامن التاريخي بين الذهنية الوثنية الجزيرية والمسيحية بصفتها احدى الصيغ الدينية المقننة والمنظمة .

والامر نفسه ينسحب على الذهنية الدينية اليهودية ، التي تبلورت ، بصورتها النهائية ، في « التوراة » ، وان كانت هذه اكثر تعقيدا واضطرابا . فهي ، وقد انطلقت من الذهنية الاسطورية النيلية والرافدية والفينيقية(١٤٦) ، مارست دورا في بلورة الذهنية الاسطورية الجزيرية ، خصوصا في اليمن . فاذا ما تبينا في هذه الذهنية الاخيرة آلهة كبرى تقترن بأسماء (ايل) وبعل)(١٤٧) ، فاننا واجدون في ذلك اشارة واضحة الى الجسور التي كانت قائمة بين الذهنية المشار اليها وبين تلك المتحدرة خصوصاً من سورية الفينيقية .

بل ان المسألة تنطوي على بعد آخر اكثر اهمية . ذلك هو ان الاله اليهودي (يهوه) كان ، في منشاه ، كنعاني الطابع(١٤٨) . وكان عليه أن يمر بمراحل طويلة ، كي يستطيع تكوين شخصية متميزة ، هي تلك التي نعرفها مقترنة بـ « يهوه » .

ان تلك المداخلة تشير الى أن الذهنية الاسطورية (الوثنية) العربية الجزيرية تأثرت تأثرا عميقا باليهودية وبالمسيحية ، بحيث يتعذر فهم تصور

---

(١٤٦) انظر حول التأثير الرافدي ، مثلا ، في اليهودية : صاموئيل نوح كريمر – طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد (ضمن مجلة : آفاق عربية – تشرين الاول ١٩٧٩) .

(١٤٧) في « تاج العروس » ، مثلا ، ترد أسماء (بعل و – البعيم و – ياليل) ، من حيث هي آلهة (أصنام) عبدها العرب في بعض مناطق الجزيرة العربية . وقد أوردنا ، فيما سبق ، نصا عن نسيب وهيبة الخازن (من الساميين الى العرب – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٧) أشير فيه الى اله سبأ الاكبر (المقه) مقترنا باسم الاله الكنعاني (ايل) .

(١٤٨) قارن ذلك بـ: سيغموند فرويد – موسى والتوحيد ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥–١١٩ .

الخلق الكوني في تلك الذهنية بعيدا عن تقصي هذين المؤثرين والاحاطة بهما . وبصيغة اخرى نقول ، كما نتحدث عن هذه الذهنية في الحقل العربي الجزيري ، فاننا نتحدث عن اليهودية والمسيحية في الاشكال التي التي اكتسبتاها في هذا الحقل . اذ انهما ، وقد وجدتا في وضعية عربية جزيرية أثرتا فيها على تلك الذهنية وتأثرتا بها ، اختلفتا كثيرا أو قليلا عن تلك الاشكال التي اكتسبتاها في مناطق عربية أخرى (سورية الفينيقية ووادي النيل) . ولعلنا نشير الى أن تلك الاشكال الدينية ، التي تمثلت بما سمي « الحنيفية » ، كانت تجسيدا مباشرا أو غير مباشر للنتائج التي احدثتها اليهودية والمسيحية في الذهنية الاسطورية (الوثنية) الجزيرية .

ان تصور الخلق الكوني في تلك الذهنية يمثل — في صيغته الاكثر تقدما، وهي تلك التي تقدمها الاسطورية اليمنية — شكلا بسيطا من اشكال النفعية الذهنية ، التي تكاد تشير مباشرة الى أصولها البدائية الطوطمية . فالطبيعة ينظر اليها ، وفق تلك الذهنية الجزيرية ، على أنها مترعة ومفعمة ومشحونة بقوى كبرى تفوق قدرات الانسان . وهذه القوى الطبيعية ذات شخصية نباتية أو حيوانية . أما القوى « الجامدة » فكانت غير واردة ضمن هذا السياق ، نظرا الى أن كل شيء في الطبيعة اعتبر حيويا ، بصورة ما .

من هنا تولدت الاهمية « الكونية » للحيوان والنبات . فلقد بحث في هذين النمطين الطبيعيين عن المفاصل التي اعتبرت الاكثر أهمية ،وبالتالي الاكثر عراقة وقدما في تحديد « الاصول الاولى » . ان رفع هذه الاصول الى مصاف « الآلهة » ، أو — بصورة أدق — النظر الى هذه الآلهة موحدة بتلك « الاصول » ، قاد الى « الطوطمية » .

واذ ذاك ، اعتبرت تلك الآلهة الجدود الاولى الاصلية للقبائل التي قدستها والهتها ، بحيث أن صلة هذه بتلك أصبحت ذات دلالة دموية قبلية مباشرة .

وهذا ما نتبينه في مثل تلك النصوص الغامضة ، ولكن ذات الدلالة المبدئية ، التي يقدمها جمع من مؤرخي الذهنية الاسطورية (الوثنية)

الجزيرية . فالكلبي ينقل عن بعضهم قولهم التالي : « كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين ، ماتوا في شهر . فجزع عليهم ذوو اقاربهم . فقال رجل من بني قابيل : (يا قوم ! هل لكم أن اعمل لكم خمسة أصنام على صورهم ، غير أني لا أقدر أن أجعل فيها ارواحا ؟) قالوا : نعم ! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم . فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمه ، فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الاول . وعملت على عهد يردى بن مهلايل بن قينان بن انوش بن شيث ابن آدم . ثم جاء قرن آخر ، فعظموهم أشد من تعظيم القرن الاول . ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء ، الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله . فعبدوهم . وعظم أمرهم واشتد كفرهم . فبعث الله اليهم ادريس عليه السلام ... نبيا فكذبوه ، فرفعه الله اليه مكانا عليا(١٤٩) » .

ان هذا النص ، على غموضه وتشوشه التاريخي ، يقدم لنا في شخصه وثيقة ذات اهمية بالنسبة الى استجلاء الجذور الطوطمية للآلهة المذكورة ولغيرها في الجزيرة العربية . بصيغة أخرى نقول ، ان عملية تولد الآلهة الاصنام (الاوثان) وانشعابهم الى مجموعات متعددة ، أمران انطلقا من الوضعية القبلية الجزيرية عموماً بمعطيات وآفاق تبلورها السياسي والاقتصادي والاجتماعي . وقد كان اتجاه توحيد تلك القبائل في وحدات اجتماعية اقتصادية وسياسية — كما حدث في صوره المتقدمة في دول المدن الجنوبية (معين وقتبان وسبأ وحمير) ، ودول المدن الشمالية (الانباط والغساسنة واللخميين) ، وفي الكيانات السياسية في وسط الجزيرة (الكنديين والمكيين) — طريقا الى بلوغ مزيد من عمومية التأليه وتجريده . بل لعلنا نقول ، ان الاتجاهين ، التأليه الخاص والتأليه العمومي ، سارا متساوقين ، وان كان الاول منهما قد مثل نقطة الانطلاق الطوطمي .

---

(١٤٩) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥١ — ٥٢ .

ومن هنا ، يصح القول انه « بالاضافة الى جميع هذه الآلهة اعتقد العرب (الجزيريون) .. باله هو خالق الكون . هذا الاله هو (الله) .. وفي مكة أخذ (الله) يحتل شيئاً فشيئاً محل هبل ، الاله القمري القديم ، كرب للكعبة . ولهذا السبب لم يتردد احد الشعراء المسيحيين في الحيرة ، وهو عدي بن زيد ، في أن يدعوه ، بعد المسيح ، شاهداً على قسم(١٥٠) » .

ولقد سبق ان اثبتنا نص نقش منقول عن آثار مأرب ، ورد فيه ذكر الاله « الرحمن الرحيم » ، ثم أوردنا في ذلك السياق ما أعلنه المستشرق ميخائيل بتروفسكي من ان الاله اخذ في الانتشار والهيمنة في الحياة العربية الجزيرية عموما ، وفي اليمن بصورة خاصة ، في القرون الممتدة من الخامس الى السابع — علما أنه كان معترفا به ايضاً في مناطق عربية اخرى ، مثل البادية السورية — . ان هذا الامر يجعلنا نضع أيدينا على حلقة اساسية في تاريخ الذهنية (الاسطورية) هناك . ونحن ، هنا ، من ذوي الرأي بأن استجلاء ذلك بدقة تاريخية اكثر ، يمر عبر العودة به الى جذوره .

فلقد كان للتأثير اللغوي الحضاري الذي مارسه السومريون على العرب الرافديين — وقد لاحظنا التداخل العميق الملفت بين ذهنيتي هؤلاء الاسطوريتين — مظهر خاص ، اتصل ببوادىء التصنيف ، التي اغفلت جميعها من قبل هؤلاء ما عدى البادئة « ال » . اما هذه الاخيرة فقد تحولت الى جزء صميمي من اللغة العربية . وهذه البادئة « اللغوية » تمثل شاهداً على الدلالة اللاهوتية ، التي امتلكتها في عصور قديمة لدى السومريين ، خصوصاً .

والبحث عن العلاقة بين « ال » اللغوية و « ال » اللاهوتية يقود الى البادية السورية ، بصفتها الارض الخصبة التي نما عليها التفاعل اللغوي واللاهوتي بين السومريين والساميين العرب الشرقيين (الاكاديين) والغربيين

(١٥٠) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦ — ٢٧

الذين يمثل العرب الجزيريون بعداً وامتداداً تاريخياً لهم .

ففي النصوص الاكادية عرف الاله (مارتو) بمثابته الهاً للبادية السورية . كما دعي ، كذلك ، الاله (رمانو) اي (رحمان) . وعلى ذلك ، فقد كان وجوده وانتشاره في اليمن تحت اسم (الرحمن الرحيم) يمثل ظاهرة التواصل والتفاعل بين الاكاديين والسوريين واليمنيين . وجدير بالنظر والاهتمام أن اسم هذا الاله غالبا ما كان يرد مسبوقا باشارتين لاهوتيتين هما (أل أل) ، أي (الاله) . أما هذا الاخير فقد انقلب ، فيما بعد وعلى سبيل الادغام ، الى (الله)(١٥١) . وقد يكون اسم « اللات » منحدرا من ذلك التصنيف اللاهوتي (واللغوي) ، خصوصا اذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الآلهة تبرز في الذهنية الاسطورية (الوثنية) الجزيرية بمثابتها أحد عنصري الفعل الاخصابي الكوني، الذي ينتج العملية التكوينية عبر ولادة عشتر (العزى) .

والحقيقة ، اننا لا نستطيع ان ندافع عن « التثليث الالهي » ، الذي اتينا على ذكره والمكون من الالهة ود واللات والعزى ، اي القمر والشمس وازهرة (نجمة الصبح) ، بمثابته تصورا **رئيسياً** في الذهنية المعلن عنها هنا ، الا اذا تخلينا عن الاعتقاد بأنه (التثليث) كان ذا ابعاد وسمات واضحة مدققة في اذهان واضعيه . نعني بذلك أن تلك « الاطراف » الثلاثة التكوينية غالباً ماكانت سماتها عرضة للتبديل ، اضافة الى أدوارها ووظائفها . ان هذا يظهر خصوصاً من خلال ما سمي ب « بنات الله » التي تحدث عنها القرآن ، عانياً بها اللات والعزى ومناة : « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى . ألكم الذكر وله الانثى تلك إذاً قسمة ضيزى . . .(١٥٢) » .

---

(١٥١) انظر حول ذلك : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص١٧٦ ـ ١٧٧ . وضمن هذا السياق أيضا : جان روبرت كوبر ـ رسوم الاله أمورو في نقوش السلالة البابلية الاولى ، ص ١٠ ، ٤٩ . (ضمن: نفس المصدر والمعطيات السابقة) .

(١٥٢) القرآن ـ سورة النجم ، آية ١٩ ـ ٢٢ .

وقد أخبرنا الكلبي أن قريشاً «كانت تطوف بالكعبة وتقول :

واللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ! فإنهن الغرانيق العلى

وإن شفاعتهن لترتجى ! (١٥٣) » .

فهنا تدخل « مناة » في سياق واحد مع « اللات » و « العزى » ، لتعتبر ، مع هؤلاء ، بنات الله ، مخرجة ، بذلك « ود » من محور الدائرة الالهية . وفي هذا يقول الكلبي : « كانوا يقولون : بنات الله .. وهن يشفعن اليه(١٥٤) » .

ولكن يبدو أن ذلك « التبديل » في التسميات والادوار والوظائف لم يتعرض لتصور « التثليث الالهي » من حيث الأساس . بل ان هذا بقي مدعماً في الذهنية الاسطورية الجزيرية . فتصور « الشفاعة » ، الذي أورده الكلبي ، يلقي ضوءاً على المسألة القائمة . فاذا ما كان (ود) هو (ايل) ، وكان هذا هو (الاله) ، أي (الله) ، فان المفارقة تنقشع حينما ينظر الى اللات والعزى ومناة على أنها « بنات الله » .

بل لعلنا نقول ، ان ذلك النظر الى المسألة يجعلها منسجمة أكثر مع التصور الكوني في الذهنية الاسطورية الجزيرية . اذ أننا اذا ما أخذنا بالحسبان ان « اللات » تشارك ، ضمناً ، في جوهر « الله » أو أنها هي هذا نفسه ، وأن « الابنتين » الاخريين ، العزى ومناة ، هما من روح « الله » لانهما من نتاجه(١٥٥) ، فانه سوف يستبين لنا ان « البنات »

---

(١٥٣) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩ .

(١٥٤) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٥٥) نود الاشارة ، في هذا الاطار من القضية ، الى أنه في الذهنية الاسطورية العربية القديمة عموما كان غالبا ما ينظر الى « الابنة » و « الزوجة » الالهيين على أنهما شخصية متجانسة .

هن ، في الآن نفسه ، « الأب » ، وان هـذا تلك : أن الفاعل هو المفعول ، والمفعول هو الفـاعل . وهذا يعني اننـا هنا في مستوى التضايف بـين الوحـدة والكثرة أولاً ، وفي مستوى تبـادل المواقـع بين الاطراف المعنية ثانيـاً .

واذا كان الامر عـلى هذا النحو ، فاننـا نواجه ، مرة أخرى وبصورة طريفـة مفعمة بالايحـاءات والدلالات الاسطورية اللاهوتيـة والاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية ، التصور البنتيئي (وحدة الوجود ، أو الحلولية الوجودية في الحد الادنى) . وقد كنـا واجهناه في الذهنية الاسطورية لما بين النهرين ومصر والشام وشمال افريقية .

ولعلنـا نجـد دعماً لذلك الفهم للمسألة المطروحة في ظاهرة انتشـار الاله الفينيقي « بعـل » في الجزيرة العربية ، وبالضبط في أوساط من سماهم القرآن « قوم الياس » . اذ من هو « بعـل » ، ومن هو « الياس » في هذا السياق ؟

في « تاج العروس » نقرأ تعريفـاً لبعـل بأنه « اسم صنـم كان من ذهب (لقوم الياس عليه السلام) . هذا هو الصواب ، ومثله في نسـخ الصحاح ويؤيده قوله تعـالى (وان اليـاس لمن المرسلين . اذ قال لقومـه الا تتقون . اتدعون بعـلاً وتذرون أحسن الخالقين) (١٥٦) » .

ان مسألة عبـادة « بعل » من قبل العرب الجزيريين يمكن أن تستعصي عـلى البحث اذا لم توضع في سياقها من مسألة عبادة « أيـل » . فلقـد

→

فالاله الاب يتزوج ابنته (زوجته) والالهة الام تتزوج ابنها (زوجها) ، حيث يتم الاخصاب الكوني . ومن الراجح ان هذا يعود الى عهود الاختلاط الجنسي التي سبقت مرحلتي الزواج الثنائي (رجل وامراة) monogamy والزواج المتعدد النساء polygamy ، أو تعاصرت مـع هذا النمط الثاني .

(١٥٦) انظر : أحمـد زكي ـ تـكملة ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ١٠٨ .

أوردنا ، فيما قبل ، شواهد تظهر « ايل » الهاً مقترناً بآلهة خاصة رئيسية في اليمن . وكان « مقه » أو « ود » قد نظر اليه من هذا الموقع .

ولعله من الراجح أن « الياس » هو « ايل » ، الذي عبد قومه أيضاً « بعل » . وهذا يعني أن بعل نازع « ايل » ، على نحو ما يحدث في اطار النزاعات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، التي كانت تحدث بين القبائل والدويلات . هذا مع العلم ان بروز « بعل » ، في هذا السياق ، يمثل بروز وجه من أوجه « ايل » ، على اعتبار أن الاب والابن يجسدان روحاً واحدة بمستويين اثنين .

على كل حال ، نحن لا نطيح بتصور « التثليث الالهي » عموماً ، حينما نواجه امثال ذينك الالهين (ايل ، بعل) . بل اننا نتبين في ذلك ظاهرة ذات شقين . الاول يكمن فيما أطلقنا عليه تبادل المواقع بين الأطراف الالهية ، تعبيراً عن حلوليتها في الطبيعة وحلولية هذه في تلك ، وتعبيراً عن قصور نظري متصل بسذاجة استخدام « المصطلح — الاسم » . أما الشق الثاني فيتمثل بجسور التفاعل والتجادل ، التي تولدت في حينه بين المظاهر المختلفة للذهنية الاسطورية العربية القديمة . وهذا ما حمل نتيجة خصبه ، هي حضور الاله الواحد في مجموعة من الوضعيات الاجتماعية العربية . هاهنا ، نستطيع تبين اشكال أولى بسيطة من التمهيد لعملية التوحيد الالهي ، التي تجسدت في عدة صيغ ، منها المسيحية والاسلام .

★ ★

يبقى أخيراً ان نقوم بتقص اكثر عمقاً وضبطاً لوجهين من اوجه المسألة المطروحة ، كنا قد لامسناهما هنا وهناك في اطار هذه الفقرة من البحث . انهما « التثليث » و « سيادة الآلهة الذكرية » .

فلقــد اتضح معنـــا عبر دراسة النمــاذج الالهية الرئيسية في الذهنية الاسطورية الجزيرية العربية ان « التثليث » يمثل تصوراً رئيسيـــاً ضمــن هذه الأخيرة . وكان القمر ــ في هــذه الحال ــ القطب الأهم بالقيـــاس الى القطبين الآخرين من الثـــالوث ، الشمس والزهرة . ونستطيع أن نضيف الى ذلك ان « القمر » هــذا كان اساس « التقويم القمري » في الجزيرة ، ذلك التقويم الذي لبى احتياجات الجزيريين عــلى صعيد التنظيم والحساب الاقتصاديين الزراعيين وفي اطار النشاط التجاري الذي كان غالبــاً يتم ليــلاً (١٥٧) .

والامر الهـــام والحاسم الذي حققــه « الاله القمري » هو أنه تحول ، في سياق التحول الاسطوري وفي محصــلته في الجزيرة العربيةعامةوفي مكة عــلى نحو الخصوص ، الى الاله الاقوى ضمن الآلهــة الكثيرة المتعــددة . واذا ما استعدنا في أذهاننـــا ما أتينـــا على ذكره سابقاً من ان عدد الآلهة في مــكة ــ وكانت قد تحولت الى المركز الديني الاكبر لكل الجزيرة ــ وصل الى ثلاثمائة وخمس وستين ، فاننـــا ، حالئذ ، سندرك المركز الخطــير الذي تبوأه ذلك الاله الذكري في المنطقة المذكورة .

واذا ما تتبعنـــا مراحل التحول التي مر بهـــا ذلك الاله في الجزيرة ، وجدنا أن اهم مرحــلة في ذلك ، من حيث الشمول والتـــأثير الجماهيري الواسع والعميق ، تجسدت بـ « الله » المحمدي الاسلامي ، مروراً بـ « هبل » المكي . وجدير بالملاحظة أن « الله » ولم ينشأ ويتبلور في مــكة والجزيرة العربيــة عمومــاً ، بصفتــه الاله الاسلامي الشهير . لقــد نشأ وتبــلور من حيث هو الوريث الشرعي لـ « هبل » ،وبصفته الهاً ذكرياً مهيمناً عــلى

(١٥٧) ما يزال هذا التقويم القمري قائماً في حالات كثيرة من العمل الزراعي لدى الفلاحين . ولكنه ، على الصعيد الديني ــ الاسلامي ــ ظل حتى الآن يمارس دورا أوليا في حياة التجمعات الاسلامية المختلفــة .

الآلهة الآخرين(١٥٨) . وبطبيعة الحال ، كان « الله » اذ اكسب شخصيته الاسلامية ، فانه افقد مضمونه وسماته الوثنية .

هاهنا نكون قد ولجنا عالماً جديداً ومتميزاً على صعيد التقدم باتجاه التجريد والتعميم ، وان ظل ذلك يمثل تواصلاً تاريخيا وتراثيا في حقول متعددة . بيد أن ما اردنا توجيه مبضع البحث باتجاهه ، هو أن تصور « الثالوث » ، الذي ظهر معنا وجهاً رئيسياً في الذهنية الاسطورية الجزيرية (والعربية القديمة عامة) ، لم يكن ، في حقيقة الأمر ، كذلك ، أي ثالوثاً مكوناً من ثلاثة أطراف هي الأب (الأب) الذكر ، والروح القدس الانثى ، والابن ، أو القمر والشمس والزهرة الخ . . . ذلك لأننا اذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من « الثنائية التناقضية » ، التي تلف تلك الذهنية من أولها الى آخرها ، فان العنصر « الثالث » في ذلك الثالوث يرتفع وينصهر في العنصرين المتناقضين والمتضايفين ، في آن واحد(١٥٩) .

---

(١٥٨) انظر حول ذلك مع المقارنة : كارل بروكلمان ـ تاريخ الشعوب الاسلامية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦ ـ ٢٧ ، واحمد كمال زكي : الاساطير . دراسة حضارية مقارنة ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٠٤ .

(١٥٩) كتب أحد المتدينين بالمسيحية « يوضح كنهها ويبين من جوهرها فقال : (نحن نعبد الاب والابن والروح القدس وكل منهم اله وحده ولكنهم معا ليسوا ثلاثة آلهة بل هم اله واحد . الاب لم يخلق ولم يصنع ولكنه نسل من الآب ، والروح القدس لم تخلق ولم تصنع ولم تولد ولكنها استمرار للآب والابن . وهؤلاء الثلاثة ليس فيهم احد كان قبل واحد من صاحبيه او بعده وليس فيهم أحد اعظم من أحد صاحبيه أو أهون منه شأنا بل هم جميعا أزليون متساوون) » . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر ـ بيروت ١٩٧٩، ص١٠) .

حول هذا « التوضيح » ، يكتب عصام الدين حفني ناصف باتجاه دحضه انطلاقا من « مغالطات » ينطوي عليها ، مثل « مساواة الجزء بالكل ، وتنافي طائفة من البدائة المسلمة » (ص ١١ من المرجع السابق) . ولكن الباحث المذكور اذ يجعل من العلاقة بين تلك الاطراف علاقة جزء بكل ، فانه يكون قد حملها اكثر مما تحتمل . أي انه يكون قد أخضعها لقياس منطقي

بل لعلنا نقول ، أنه في شخص اله القمر (المقه أو ود او غيرهما من الاسماء التي اكتسبها) وجدت القوى الالهية الكونية غايتها ، وفق الذهنية المعنية هنا . بيد انه وان بلغ ذلك الحد الكوني الاقصى ، فان القوى الاخرى لم تتلاش . فاله الشمس واله الزهرة كلاهما ظل يمارس دوره في الدائرة الكونية الكبرى . ولكنهما فعلا ذلك ضمن السياق العام لـ « اله الآلهة » ، ود . وهنا أيضاً يبقى الحديث وارداً عن حركة ثنائية (وليس ثلاثية) ، تتجدد بتزاوج ود واللات ، وبانتاجهما العزى . فهذا الأخير (الانتاج) وان بدا طرفاً ثالثاً ، فانه لا يخرج عن واحد من اتجاهين ـ احتمالين ـ اثنين: أما ان يكون ضمن ذينك الطرفين ، الآب (اي ود او المقه ..) والأم (اي اللات او شمش) . وهنا ، لا يخرج عن كونه احتمالاً وجودياً في صلب ثنائية وجودية الهية . واما ان يكون قد خرج عن طور الاحتمال الى صعيد التحقق . وهنا يمثل ناتجاً مهيأ لأن ينطوي على قطبه المقابل ، بحيث تتولد وضعية ثنائي جديد ، وهكذا ...

غير اننا في الذهنية الاسطورية الجزيرية ، نتوقف ضمن إطار تلك الحركة التوليدية الكونية ، عند الفحل الاكبر ، رب الارباب أو اله الآلهة والكون ، عند ود . وهذا ما واجهناه ، بكثير أو قليل من الوضوح والتميز والحزم ، في الاوجه الأخرى من تصور الخلق الكوني المنطلقة من الذهنية الاسطورية العربية .

لقد كانت الآفاق واسعة عريضة أمام ود بصفته الهاً كونياً واحداً

→

أطاح بسداجتها وبدلالتها الاسطورية المتضمنة اتجاه تبادل المواقع بين تلك الاطراف أولا ، واختزالها باثنتين منها ثانيا ، وهما الآب والابن ، الواحد والكثير ، الكثير والواحد. هذا مع الاشارة الى ان « روح »أو«طابع» السياق الذي يكسبه ذينك الطرفان، موحدين مجتمعين، ذو بعد ذكوري.

أحـــداً . وقد أشرنا الى انه وقد ظهر ، عبر تحول طويل ، في شخص هبل(١٦٠) سيد الآلهة الملكية ، فانه حمل في ثناياه شـــخصية (ايل) ، وكذلك (بعل) . ايضاحا لهذا الموقف ، ننقل مسجعة عربية قديمة ، يمتدح فيها ود ، وينظر اليه على أنه رب الخلائق والافاعي (لنلاحظ النبرة الطوطمية) :

ود" الهنا الحكيم

رب الخلائق والافاعي والمناجد والبهم

ان نملك .. فله الحياة

في البيد والقفار والاجم

نسأله ، فلا قضض

ولا رمض

الرغد وربة الأثر

ذات حميم لا ذات حمم(١٦١) .

على هذه المسجعة يعلق أحمد كمال زكي على نحو يدعم ما اعلناه من « أحدية » ود أو (المقه او هبل) ، ومن احتواء هذه الاحدية لـ « الثالوثية » الالهية بصيغة ثنائية تناقضية وتضايفية ، يظل فيهاود الطرف الاقوى : « ربما نحتاج الى أن نعيد قراءة السطر الاول على النحو التالي (ود هو الاله الحكيم) .

---

(١٦٠) حول المكانة الهامة التي حاز عليها هبل في حياة الجزيريين عموما ، والمكيين بصورة خاصة ، يكتب الكلبي (نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨) : « وعنده ضرب عبد المطلب بالقداح على ابنه عبد الله (والد النبي صلى الله عليه وسلم) . وهو الذي يقول له أبو سفيان بن حرب حين ظفر يوم أحـــد :

اعلُ هُبَل ! أي علا دينك » .

(١٦١) أحمـــد كمال زكي : الاساطير ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .

فقد غير رسم الكتابة فيما اعتقد . وود هو (ال) نفسه أي القمر ، والنون الواردة في (الهنا) ليست مع الالف ضميرا متصلا فيكون ثمة دعاء ، بل هي اداة تعريف عند العرب في الجنوب . وأما أنثاه فهي (لات) اي الشمس . وفي بعض النقوش التي عرضها علينا ديتلف نيلسون ان الالهة الشمس المسماة لات كان يطلق عليها في الوقت نفسه (ربة ال اثر) . واكبر الظن أن هذا الكلام كان يصاحب الطقوس ، وربما كان ثمة موسيقى ورقص أو نحو هذا(١٦٢) » .

في هذا السياق من المسألة ، نغدو أمام الوجه الآخر منها ، ذلك الذي صفناه تحت حد « سيادة الآلهة الذكرية » . لقد قلنا ، في ثنايا ما قدمناه أخيرا ، أن احدى سمات الذهنية الاسطورية العربية عموما ، ومن ضمنها الجزيرية ، كمنت في « ذكورة » الآلهة الكبرى المجسدة لها .

ان ذلك الوجه الثاني من المسألة المطروحة يفصح عن شخصه في الوضعية الاقتصادية والاجتماعية ، التي استنبتته وأحاطت به بكونها مشاعية قروية ، متقدمة على الصعيد الزراعي ، ومن ثم متجاوزة مرحلة الالتحام بالطبيعة ومحققة ، في أساس الامر ، بعدا مدنيا سياسيا . كما نضيف بأنها ــ الوضعية ــ تجسدت بالانتقال من مرحلة الأمومة الطوطمية الى مرحلة الأبوة ، حيث أصبح الرجل عموماً ، والرجل المالك والحائز بصورة خاصة ، سيد الموقف .

فلقد حقق هبل ، والمقه ، وود ــ كل من موقعه ومرحلته وظروف تأثيره ــ وجودا عميقا وطويل الامد في الحياة الذهنية لعرب الجزيرة ، وبصورة خاصة في المنطقة الجنوبية منها ، أي اليمن ، حيث شهد الاقتصاد الزراعي وتجارة البخور نموا ملحوظا . (ولا يغربن عن بالنا ما لتجارة البخور التي

(١٦٢) احمد كمال زكي : الاساطير . . ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٩٨ .

نشطت في اليمن القديم من علاقة مباشرة بممارسة الطقوس الاسطورية ، وربما كذلك ما لمارســة تعاطي ــ بالتعبير اليمني : تخزين ــ القات من دلالات على هذا الصعيد(١٦٣)) .

بيد ان تلك السيادة للآلهة الذكرية لم تــكن مطلقة . فهذه ظلت ، بشكل أو بآخر ، مقترنة بالهات مثلن بالنسبة اليهم قرينات أو زوجات أو موضوع انجاب وانهسال . اضافة الى ذلك ، بقينا نواجه عبق مرحلة الامومة الطوطمية ممتزجا بالمرحلة الجديدة الأبوية ، معبرة ، بذلك وبطريقتها الخاصة ، عن عمق اشــكالية التقدم في اطار العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ذات السمات المشاعية القروية ، غير النقية .

ذلك ما نتبينه في وجود مجموعة الالهات (الاصنام) ،التي ظلت تعبد في مناطق جزيرية متعددة . فاســطورة « اساف ونائلة » ذات الشــخصية الذهنية الأدبية والعقيدية المتميزة ، توضح بعض ما نقول . ويخبرنا ابن هشام أن عبد المطلب ، جــد الرسول ، كان اثناء حفره بئر زمزم في مكان موجود فيه الوثنان اســاف ونائلة ، قد اكتشف « غزالين من ذهب ، وهما الغزالان اللذان دفنت جرهم فيها حين خرجت من مكة(١٦٤) » .

واذا أخذنا بعين الاعتبار ان ذكر الغزالة كان يرد مع الشمس ، وان المرأة شبهت بكل منهما(١٦٥)، فاننا اذ ذاك نتبين الدلالة الهامة لوجود الغزالين الذهبيين في مــكان زمزم : لقد كانت الغزالة تعبد بصفتها الهة . ومن هنا ، أيضا ، ندرك المعنى الخاص لتشبيه العرب الجزيريين الشمس بالغزالة . فكلتاهما جسدت الهة صنعت لها الاوثان وقــدست بطرق وطقوس عديدة . يضاف

(١٦٣) انظر حول ذلك : محمــد السيد أيوب ــ اليمن بين القات وفساد الحكم قبل الثورة ،القاهرة ، ضمن سلسلة (اقرأ ــ يونيه ١٩٦٣) ، خصوصا ص ١٥ ، ٣٢ ــ ٣٥ .

(١٦٤) السيرة النبوية لابن هشام ـ اخراج طه عبد الرؤوف ، الجزء الاول والثاني ، بيروت ١٩٧٥ ، ص٣٥ !

(١٦٥) انظر مع المقارنة : احمد كمال زكي ــ الاساطير ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٣

الى ذلك أن « الغول » قد نظر اليه على أنه أنثى وذكر ، فقيل « الغولة » و « الغول » . وفي ذلك الوضع الطريف ، قال الشاعر أبو المطراب(١٦٦) :

وعاهدني الوحوش على الوفاء وثقت بعهدهن وبالبعاد
وغولا قفرة ذكراً وأنثى كأن عليهما قطع النجاد

وكذا الامر فيما يتعلق بـ «الشيطان» . الذي ظهر ، هنا ، انثى وذكر(١٦٧) . ولا تخفى الرابطة العميقة القائمة بين الانوثة والحيوانية .

وهذا ما يدعم التصور الطوطمي ، الذي كان يتلاشى تحت عملية تعاظم القوة الذكرية ، التي تمثلت بالقمر . بل ان المسألة اكثر تعقيدا وطرافة ، بحيث يظهر القمر في الاسطورية العربية الجزيرية هلالا شبيها بالقرنين . ذلك ان هذين الآخرين يمكن ان يعتبرا قرني البقر ــ المؤنث ــ كما يمكن اعتبارهما قرني ثور ــ ذكر ــ (١٦٨) .

أخيرا ، نشير الى ان اسطورة « ناقة صالح » تنطوي ــ ضمن هذا السياق ــ على بعد خاص . ان هذا البعد ينهض على فعل « عقر » الناقة من قبل من نهاهم « النبي صالح » على ذلك . ان ذلك الفعل يمثل صورة المنعطف من « مرحلة الامومة ــ الانوثة ــ » الى « مرحلة الابوة ــ الذكورة » ، أي ــ بالتعبير الاسطوري ــ من الآلهة الذكرية الى الآلهة الانثوية ، وبالتعبير

---

(١٦٦) مروج الذهب للمسعودي ــ جزء ١ ، ص ٣١٩ ، طبعة البهية المصرية ، ١٣٤٦ هـ. انظر أيضا : أحمد كمال زكي ــ نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٦ .

(١٦٧) انظر حول ذلك : ابراهيم بدران وسلوى الخماش ــ دراسات في العقلية العربية (١) الخرافة بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٥ . والمؤلفان يوردان بيت شعر « جاهلي » للشاعر أبي النجم العجلي ، يظهر فيه هذان الاحتمالان ، وهو (نفس المرجع والمعطيات السابقة) :

اني وكل شاعر من البشر شيطانه انثى وشيطاني ذكر

(١٦٨) انظر حول ذلك ايضا : مصطفى الجوزو ــ من الاساطير العربية والخرافات ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٧ ــ ١٨ .

الاجتمــاعي ، من الطبيعــة كمعطى مباشر الى الطبيعة كوضعية اقتصــادية اجتماعية وسياسية متقدمة .

هــكذا تتضح عوالم الذهنية الاســطورية الجزيرية بكل ما تنطوي عليه من دلالات كونية تتواتر بين الذكورة والانوثة ، لتنتهي بالاولى ، وذلك في سياق من التصورات الذهنية التي ظلت ــ بالخط الاجمالي الإساسي ــ بعيدة عن الوصول الى خلق من عدم (مطلق) . لقد ظلت تتعامل مع الموضوعات الطبيعية ذات الصلة المباشرة بالنشاط الزراعي والرعوي والتجاري . وهذا ما يجعلنا نرى في تلك الذهنية ينبوعا للتصورات الفلكية والحيوانية، التي لبت احتياجات العرب الجزيريين ، كما كان الامر بالنسبة الى الاكاديين (الرافديين) والنيليين والفينيقيين والمغربيين .

اننا ، هنا ، نواجه في الذهنية الجزيرية مستوى آخر جديدا من مستويات الذهنية العربية القديمة عامة ، بحيث تتضح المسألة بصفتها علاقة بين كل واجزاء ، واجزاء وكل . نقول ذلك دون أن ننفي نقاط التمايز التي تقود ، بدورها ، الى مسألة الخصوصية التاريخية والجغرافية الخ .. لكن هذه تظل نسبية ، أي تبقى مفهومة فقط في ذلك الاطار من العلاقة بين الكل والاجزاء ، وبين الاجزاء والكل .



٢

« العالم مكوّناً » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة

آ ـ الانسان الهاً والاله انساناً :

عالجنا ، فيما سبق ، تصور الخلق التكويني في الذهنية المعنية هنا ، وكنا ، في مقدمة ذلك ، قد بينا أن هذا الامر يمثل الوجه الاول من تلك الذهنية . أما وجهها الآخر فيكمن في تقصي ومعالجة العالم مكوناً ، أي تقصيه ومعالجته في بنيته المكّونة الناجزة . بصيغة أخرى ، هاهنا تبرز مهمة استجلاء العالم وقد أصبح في وضعية النظام والتميز والتحقق . وهذا ينطوي ـ ضمن ما ينطوي عليه ـ على ضرورة تبيان الموقع الذي يناط بـ « الانسان » من قبل الآلهة الخالقة المكّونة .

واذا كان الحديث يدور حول الانسان المنجز ، المكون ، فاننا نواجه تصور « وحدة الوجود أو حلوليته » ، ذلك الذي رأينا فيه سمة رئيسية كبرى من سمات تصور الخلق في الذهنية العربية القديمة .

لقد تكون الانسان بـ « قرار » الهي ، وذلك في اطار تنظيم العالم الجديد ، الذي نشأ مع اندحار قوى « الشر والعماء والفوضى » . أما هذا فقد حدث بعد أن انجز الآلهة الخالقة مهماتهم الاولى الكبرى ، بحيث اخذوا يطرحون السؤال حول المصائر اللاحقة للعالم ، بما في ذلك مصائرهم هم أنفسهم .

ففي قصيدة اكادية تدور حول « الخلق » ويمثل « خلق الانسان » وحده أساساً لها ، يجلس الآلهة ، بعد تقرير « قدر » الكون ، في محرابهم المجيد ، حيث يسأل انليل ملك الالهة :

« الآن وقد قرر « قدر » الكون

واعطي الشاطىء والقناة اتجاههما الصحيح

واقيمت ضفتا دجلة والفرات

فماذا نحن غير ذلك فاعلون ؟

وماذا نحن غير ذلك خالقون ؟

أيا انوناكي أيتها الآلهة العظمى

ماذا نحن غير ذلك فاعلون ؟

ماذا نحن غير ذلك خالقون(١) » ؟

حالئذ يحث الإنوناكي انليل على أن يقوم الآلهة بخلق « الانسان » من دم لمجاوين (صانعين) من الآلهة يقتلان لهذه الغاية . « وستكون مهمة الانسان .. القيام بأعمال الآلهة في كل زمن ، بحرث الحقول وريها وبناء المعابد والمحاريث لهم . ولذلك خلق انسيان يحملان اسمي اوليجارا وزاليجارا (لفظان سومريان ما زال معناهما غير مؤكد) ، وقد باركهما الآلهة بالزيادة السخية والوفرة الغنية كي يحتفلا بأعياد الآلهة (نهاراً وليلاً)(٢) » .

هاهنا ، نواجه عملية الخلق الانساني وقد اكتسبت طابعاً **وظيفياً** ، يكمن في **العمل** ، العمل من أجل الآلهة . واذا ما وضعنا هذا **الطابع الوظيفي** في سياقه من الشخصية الالهية للملك ، فإننا نتبين احدى السمات الرئيسية للذهنية الايديولوجية السياسية للمجتمعات العربية **المعنية** هنا (ذات النمط الانتاجي المشاعي القروي) : الحق الالهي المقدس في السلطة السياسية ، ذلك الحق الذي يظل قائمافي مراحل لاحقة من تاريخ تلك المجتمعات ، وإن بصيغ متعددة .

على ذلك النحو ، يظهر « العمل » بمثابته نشاطاً يحقق للآلهة وجوداً **حراً** ، أي ـ هنا ـ محرراً من أعباء العيش المادية المباشرة . ان « **التحرير** » ، والامر

---

(١) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٠ .

(٢) صموئيل ن. كريمر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠١ .

كذلك ، يمثل وجهاً على غاية الاهمية في الذهنية المشار اليها . ولكن حقل ظهوره وبروزه وتحقيقه يقتصر على أولئك الآلهة مجسدين بالملك والاريستوقراطيين البيروقراطيين اما بالنسبة الى القائمين على انجازه ، فانه يمثل أحد اوجه الاضطهاد والقسر الكبرى . اننا نتبين في هذه النقطة البعد المادي المباشر والحي للعلاقة بين الفلاحين المزارعين وأولئك الاريستوقراطيين البيروقراطيين وعلى راسهم الملك الالهي او الاله .

ولعلنا نقف على حدود ذلك التصور « العمل » في اسطورة شهيرة بمزيد من الوضوح والافصاح . ففي « اينوما ايليش » ،يتخذ « قرار » خلق « الانسان » ضمن المنحى التالي . يطرح الآلهة امام مردوك ، الاله الاعلى، اقتراح خلق كائن يقوم بالاعمال التي لا بد من انجازها من اجلهم ، بعد أن قدموا اسهاماتهم في الأفعال العظمى المتصلة بالمبادىء الكونية الكبرى(٣):

عندما استمع مردوك لحديث الآلهة

حفزه قلبه لخلق أشياء مبدعة .

فأسر الى أيا ما يجيش به جنانه ،

واطلعه على ما عقد العزم عليه :

« سأخلق دماء وعظاما

اصوغ منها « لاللو » وسيكون اسمه الانسان

نعم لسوف أخلق لاللو : الانسان

وسنفرض عليه خدمة الآلهة فيخلدوا للراحة ....»

فتوجه اليه أيا بكلمة

في موضوع اراحة الآلهة :

---

(٣) المقاطع التي نوردها من هذه الاسطورة مأخوذة عن : فراس سواح ـ مغامرة العقل الاولى، نفس المعطيات المقدمة سابقا .

« ليقوموا بتسليم احدهم ،

فيقتـل ومنه تصنـع الانسان ،

ليجتمع كبـار الآلهـة ههنـا

وليسلم الينـا الاله المذنب فيستقر البـاقون .

وجـدير بالاشارة ، هنـا ، الى ان الاله الذي يجري الاستقصاء عنـه بصفتـه مذنبـاً ، هو « كينغو » فقد عبأ هـذا الاخير الإلهة الام « تعـامة » ودفعها باتجـاه القتـال ضد اولئك الآلهـة ، انتقـاماً منهـا لزوجها الاله المقتول . وبعد ان اجمـع الآلهة على إدانة كينغو :

اجـابوا سيدهم مردوك ملك السماء والارض

« انه كينغو الذي خلق النزاع ،

ودفع تعامة للثورة واعد للقتال » .

ثم قيدوه ووضعوه أمام ايا ،

وانزلوا بـه الحـكم فقطعوا شرايين دمائه .

ومـن دمـه خلقوا البشر .

ففرض عليهم ايا العمل وحرر الآلهة .

ذلك العمل الذي يسمو عن الافهام ،

والذي نفذه وفقاً لمخططات مردوك المبدعة .

وتعبيراً عـن الشـكر ،

فتـح الانوناكي فمهم

وقالوا لسيدهم مردوخ :

والآن أيها الرب يا من خلصتنا من العمل المفروض
ما الذي يليق بك عربوناً على امتناننا ؟
سنبني لك هيكلاً مقدساً .

في تلك المقاطع من الاسطورة **الاكادية** تبرز أمامنا جملة من المواقف الاساسية ، الدالة على الذهنية الاسطورية **العربية** القديمة . في طليعتها تبرز التالية :

١ ـ اقتران العمل بتصور الذنب « الخطيئة » ، عل سبيل الانابة في المسؤولية .

٢ ـ تصور العمل من حيث هو عملية ذات حدين ، حد تحريري وآخر استعبادي .

٣ ـ انتزاع العمل الانساني من سياقه الواقعي ، الانساني ، والحاقه ، من حيث المصدر والينبوع ، بعالم الآلهة ، معتبراً ، بذلك ، أنه يسمو عن الافهام وعليها .

٤ ـ لعلنا نتبين في ذلك التصور الاسطوري ! « العمل » شكلاً أولياً من اشكال تقسيم العمل وتنظيم المجتمع البشري .

٥ ـ تصور « الخلاص » ، ومن ثم « المخلص » ، يبرز هنا بالعلاقة مع « العمل » والطموح الى التحرر من اعبائه .

٦ ـ النظر الى الانسان على أنه حصيلة صيغتين اثنتين ، واحدة الهية واخرى لا الهية (انسانية) ، ومن ثم ، الوصول الى تصور « الحلول » أو « وحدة الوجود » .

★ ★

لقد رأينا أن تصور « الانسان » ، كما تقدمه اسطورة « اينوما ايليش » ، لا يخرج ـ في أساس الامر ـ عن دائرة ذهنية الخصب والاخصاب « الزراعي » العربية القديمة . فالانسان ، وفق ذلك ، تعبير عن الفعل الكوني الاخصابي ،

ووجه من أوجهــه . فهو يولد مجسداً ذلك الفعل بصيغة ثنائية تناقضية خالقة . وهذا ، بدوره ، يشير الى وجهه المقابل الضروري ، الذي هــو « العمل » الانساني . ان هذا وان اعتبر ذا طبيعة « حقيرة مجهدة(٤) » ، فانه يظل يمثل عصب وركيزة الوجود بعد خروجه من حالة الفوضى واللا تميز والسديمية ، اي عصب وركيزة الوجود مكوناً .

في ذلك التصور نتبين اعترافــا ضمنياً بأهمية العمــل الانساني (اي بالانسان) في مجتمع تتسم خصبصته الاقتصادية الاولى بـكونه قائماً على الزراعة النهرية والنهرية المطرية .

ولكن تلك الاهمية للعمل تجــد مصدرها في الوضعية التي تنشأ في أعقاب عملية الخلق (التكوين) الكبرى . فهاهنا يجــد الآلهــة أنفسهم بحــاجة الى الراحة بعد قيامهم بأعباء تلك العملية . وهذا ينطوي على القول بوجود نمطين من العمل ،واحــد الهي وآخر انساني . الاوليتسم بالاهمية والعظمة . والثاني من مــكونات الانسان — فهو انساني — .

واذا عدنا بتصور العمل الى جذوره الاولى المعنية هنا ، وجدناه مقترناً بـ « خطيئة اولى » يرتكبها أحد الآلهة ، الذي هو كينغو . وما هي هذه الخطيئة ؟ انها التحالف مــع الأم « تعامة » ودفعها لقتال الآلهة ، وفي مقدمتهم مردوك . لنلاحظ أمراً على غاية الاهمية يبرز في هذا السياق . فلقد أبنا ، في موضع ســابق ، ان الانتقال من الآلهة الانثى الى الآلهة المذكرة كان تعبيراً عن عملية انتقال اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة من مرحلة الأمومة الى مرحلة الأبوة ، ومن ورائها تحول من الوضعية الطبيعية الساذجة ، بما تمثلت به من اقتصاد رعوي ضحل الانتاجية الاقتصادية الى اقتصاد زراعي متحضر مديني . ومن ثم ، فان ذلك هو انتقال من آلهة المياه الاولى « غير المسيسة » الى آلهة الري والتحكم بالامطار والتعدين والثقافة المتميزة عن النشاط العملي المباشر .

هاهنا ، ضمن ذلك المركب من الوضعيات والتصورات ، تتكشف قرائن

---

(٤) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١٥ .

وملامح « الخطيئة الأولى » في الذهنية الرافدية ــ والعربية القديمة على نحو العموم ــ . انها تخطي وتجاوز نواميس كونية معينة قررتها الآلهة . وهي ــ بالأصل واساس الأمر التاريخي ــ الخروج من عالم « الفردوس الأصلي » الى عالم « البؤس » . وبمزيد من التحديد يمكن القول بان الانتقال من العلاقات المشاعية الاولى الى العلاقات المشاعية القروية بسماتها وحدودها الطبقية الاستغلالية ، كان من وراء تولد تصور « الخطيئة الأصلية » ــ وسيأتي على ذلك مفصلاً في فقرة أخرى لاحقة ــ .

ان التضحية بـ « كينغو » ، الاله الخاطىء ، تمثل رمزاً لردود الفعل القاتلة التي لحقت به من قبل الآلهة الغاضبين . فهؤلاء وجدوا انفسهم وجها لوجه امام ضرورة اعدام مثيلهم ، الذي تواطأ مع عدوتهم اللدودة « تعامة » . وهذا يظهر وجود فريقين من الانهة ، الواحد منهما يتضامن مع تعامة ويدعو الى سيادتها ــ سيادة العلاقات المشاعية الامومية ــ . وآخر يكرس العلاقات الابوية ــ المشاعات القروية الجديدة ــ ، ويعلن الحرب على الآلهة الاولى .

ان **الترميز** اللاهوتي ينطوي ، والحال كذلك ، على جدلية واقعية هي جدلية الانتقال من النمطين الاجتماعيين الاقتصاديين المومى اليهما فوق . فلقد كان يجب ان يضحى بـ « تعامة » ، الرمز الاعظم للعلاقات القديمة . وبعد ذلك ، برزت ضرورة تصفية ذيولها المجسدة بكينغو ، بحيث أدى ذلك ، ايضا ، الى تدمير عالم الفوضى والسديمية واللانظام ، اي ــ بالدلالة الاجتماعية الاقتصادية ــ تدمير الوضعية التي « لم يكن الاسد فيها يفترس ، ولا الذئب يختطف الحمل ، ولا الجحش يعرف كيف يأكل الحب » .

وجدير بالاهتمام ، في هذا السياق ، العلاقة التي تربط ما بين التضحية بكينغو وصنع الانسان من دمه . ان هذا يبرز في نقطتين . الاولى في ألهية وتأليه الانسان ، أو في جعله مشاركاً للآلهة الهيتهم . أما النقطة الثانية فتقوم على دلالة الفعل الجامع بين ادانة الانسان « المخلوق » بدم الاله الخاطىء كينغو والمفروضة عليه « الاعمال الحقيرة المجهدة » من طرف وبين ممارسات الانسان المجسدة بالتضحية والكفارة التي سيقدمهما هو للآلهة من طرف

آخر . ومن هنا ، سوف تستبين لنا الدلالة الخاصة لافعال التضحية والكفارة المجسدة بهبات واعطيات جنسية وغيرها ، تلك التي نواجهها في العالم العربي القديم .

وما يهمنا هنا هو أن « العمل الحقير المجهد » يغدو فرضاً على الانسان موازناً لفعل الكفارة عن « الجريمة » التي ارتكبها كينغو بحق الآلهة . بيد انه ينبغي الا يغيبن عن اذهاننا ان « العمل » وإن ظهر ، في منشأه الاسطوري ، مقترنا بالخطيئة والقسر والامتهان ، فانه ظل ، في الذهنية الاسطورية نفسها ، يمثل جهداً ضرورياً لاشباع حاجات الآلهة المنتهية من اعمالها الكونية الخالقة الكبرى . ودونما تقص كبير ، تستبين أمامنا الدلالات الاقتصادية والاجتماعية لهذه « الضرورة » .انها دلالات تقسيم العمل في وضعية اجتماعية ذات سمات زراعية مدينية هي ، بالقياس الى الوضعية السابقة المنحسرة ،اكثر تقدماً ورقياً وعمقاً ، بالمعنى الحضاري .

ان ذلك يجعلنا نمسك بإحدى الخصائص الرئيسية لـ « العمل » ، كما تتصوره الذهنية الاسطورية العربية القديمة . تلك الخصيصة تكمن في اقترانه بتصور « الخطيئة » أو « الذنب » على سبيل الانابة في المسؤلية . أما « الانابة » فتعني ، هنا ، أن الممارس لهذه الخطيئة — وهو الاله كينغو — « يكفر » عنها بقتله أولاً ، وبخلق الانسان من دمه محملاً بوزر الخطيئة — في صيغة سريان دمه فيه وقسره على القيام بالاعمال «الحقيرة المجهدة» لتلبية احتياجات الآلهة — ثانياً . بذلك ، يناب عن كينغو بالانسان ، بعد أن يجعل هذا الاخير مثيلاً — بالالوهية — لذاك .

هكذا ، اذن ، يظهر العمل بوجهين (وظيفتين) رئيسيتين . الاول هو وجه « الحرية » و « التحرير » ، والثاني « العبودية » و « الاستعباد » . وهنا تتكشف السمة الطبقية لوجهيه هذين كليهما . فعلى صعيد « العالم الالهي » — لنقرأ هذا بصيغة أخرى ، هي : على صعيد الطبقة الاريستوقراطية — يبرز العمل بوجهه التحرري ، الذي يتيح لهذه الطبقة التحرر من أعبائه المادية الشاقة . كما يسمح لها — وقد حدث هنا لأول مرة في التاريخ — بالتفرغ لشؤون الفكر والقيادة السياسية والتخطيط لما

ينجزه الآخرون قسراً وفي حقل النشاط الانتاجي المادي . وفي الحقيقة ، نحن مدينون لتلك الوضعية في وراثتنا لما نطلق عليه هنا « الذهنية الاسطورية العربية القديمة » . واذا ما وسعنا النظر في هذه المسألة ، تبين لنا أن تلك الاخيرة (الذهنية) ليست حصيلة الطبقة الاريستوقراطية وحدها ، وانما أسهم في صياغتها ، أيضاً ، الفلاحون المزارعون في المشاعات القروية ، وذلك بحكم امكاناتهم النسبية للحيازة الاقتصادية والتفكير النظري والتميز الحقوقي .

وانسياقاً مع طبيعة الذهنية الاسطورية المعنية ، كان على « العمل » أن ينتزع من سياقه العياني ـ الاجتماعي ـ ، لينظر اليه على انه ذو مصادر تتأبى على الفهم والتقصي والضبط . ان في هذا منفذاً من المنافذ، التي تؤدي الى النزعة الاريستوقراطية الطبقية في التصور الاريستوقراطي للعمل . وليس عسيراً ان نتبين في هذه النزعة عموماً ، وفي التصور المذكور بصورة خاصة ، العنجهية ازاء العمل البشري العضلي والامتهان له والترفع عنه . هذا مع الاشارة الاساسية الى ان هذا العمل ، بمقدماته ونتائجه ، كان قد شكل قطب الرحى في الذهنية الاسطورية تلك ، وخصوصاً في ميادين « الزواج المقدس » « والبعث » و « القيامة » و « الموت » و « الخطيئة الاصلية » و « التضحية » و « الكفارة » الخ .. نشير الى ذلك دونما تأكيد على ما هو مؤكد عليه ضمناً ، على صعيد العمل الاقتصادي المباشر ، وهو انغماس الاريستوقراطية البيروقراطية ـ ووجهها الايديولوجي ، المعبد والكهنوت ـ حتى العظم في استنزاف ريع هذا العمل وامتلاك حصيلاته بطرق متعددة كثيرة .

ان ذلك يبرز الطابع المتناقض في الذهنية المعنية ، هذا الطابع الذي سيمثل ـ بدءاً من المرحلة الزمانية التاريخية التي تولدت فيها تلك الذهنية (الالف الثالث قبل الميلاد) وعلى امتداد المجتمعات الطبقية المتعددة اللاحقة ـ احدى سمات ايديولوجيات الطبقات المهيمنة عموماً ، وفي الحقب التي تتحول فيها الى مواقع الاستنفاد التاريخي بصورة خاصة .

وإذا ما اخذنا بعين الاعتبار الدقيق أن التصور الاسطوري الواحد احتمل وجود عدة مسائل وشؤون او عدة أوجه من مشكلات وشؤون ، فاننا سوف نلاحظ ، هنا على صعيد المسألة القائمة ، أن تصور العمل كان من شأنه ، بالصيغة التي ورد فيها ضمن الذهنية المعنية ، أن يولد مسألة على غاية الطرافة والاهمية النظرية والاجتماعية . تلك هي مسألة « الخلاص » و « المخلص » .

فلقد كان الخلاص ، كما جاء في الاسطورية الاكادية ، مشروطاً بـ « ذبح » الاله كينغو ، وبصنع الانسان من دمه . كان ذلك مشروطاً بهذا ومرهوناً به . ولكن هذا الخلاص كان ، كذلك ، خلاصاً من « تعامة » ، الأم الإلهية ، آلهة المياه البدئية والظلام والفوضى . أما الذي قام بذلك ، فكان الرب ، رب الارباب مردوخ . وهذا يعني أننا هنا أمام عدة حلقات من الخلاص . تبدأ الأولى منها بـ « الخلاص » من عالم الظلام والفوضى ذاك ، عالم تعامة . وتنتهي بـ « الخلاص » من العمل « الحقير المجهد » ، الذي يفرض على الانسان ، وهو الذي يمثل الامتداد البيولوجي ، والكوني عموماً ، لكينغو ، المتواطىء مع تعامة ، جزاء على ما اقترفه . اما الحلقة الوسطى من الخلاص ، فتتمثل باعدام كينغو وبـ « الخلاص » منه .

لقد برز مردوخ مخلصا اعظم ، بل المخلص الاعظم من كل ما يحيق بالعالم الالهي — عالم النظام والتناسق والخصب — من معوقات كبرى . ولكننا اذا استعدنا في اذهاننا تصور « القيامة » و « البعث » ، فاننا سنجد ان مردوخا برز ، ايضاً وبلغة وممارسة مشددتين — بصفته الرب المخلص للانسان نفسه . وإذا ما حددنا هذا الأخير بأنه الانسان **الزراعي** ، فانه يتضح انه كان من طبائع الأمور الاسطورية أن يمارس تصور المخلص وطقوسه دوراً اكبر في الحياة الاقتصادية لهذا الانسان ، بما في ذلك الشخصية الاريستوقراطية البيروقراطية . من هنا تستبين الدلالات المتميزة لوضعيات معينة في حياة أولئك ، مثل الخصب ، والعقم ، والقحط ، ورأس السنة ، ونهاية السنة ، والبعث ، والقيامة ، والموت (لاحقاً الصلب والأجل)،

والعذاب ، والتعذيب ، وغير ذلك من هذا القبيل .

ما يهمنا في ذلك هو أن تصوري « الخلاص » و « الرب المخلص » اخذا يكونان شطراً كبيراً من الاشكال الاولى للذهنية العربية القديمة ، تلك الأشكال التي مثلت ارهاصاً على طريق تكون فكر عربي ديني متبلور من حيث آفاق التعميم والتجريد . ومن ثم ، فان التصورين المعنيين مارسا — بحكم احتوائهما احتمالات التوجه الى جماهير الفلاحين الفقراء والاستجابة الواقعية والوهمية لحركاتها الاحتجاجية وانتفاضاتها — دوراً خاصاً مرموقاً في تعبئة هذه الجماهير ضد خصومها وفي تعمية وكبح هذه التعبئة ، بآن واحد .



نواجه الآن مسألة العلاقة الوجودية (الانطولوجية) بين الاله والانسان ، كما تصورتها الاسطورية الاكادية المعنية هنا ، وكما نواجهها في الذهنية الاسطورية العربية القديمة عموماً . فاذا ما أخذنا بالحسبان ان الحلولية او وحدة الوجود مثلت قاسماً مشتركاً بين مجموع المناطق العربية القديمة ، فاننا ، حالئذ ، سنقر بأن علاقة ما بين الاله والانسان كانت تفرض نفسها في الذهنية الاسطورية لتلك المناطق . وكذلك ، اذا استعدنا ما ذكرناه ، في موضع سابق ، من أن الوصول الى تصور الاله المحلي والكوني تم من موقع الارض الرابية الخصبة ، فاننا نغدو وجها لوجه أمام معطى تاريخي ذي شأن . ذلك هو أن اعادة بناء العالم ، وفق النواميس « الالهية » المنظّمة ، مثلت انعكاساً لوضعية الطبيعة الجغرافية الزراعية المؤنسنة ، أي انعكاساً لعمل الانسان الزراعي الواقعي .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فان القول بوجود بطل يتحدى الآلهة ويطمح للوصول الى عالمها ، لا معنى له هنا . ذلك ان الانسان ، في هذا الاطار ومن حيث الأساس ، مشارك في الوجود الكوني للآلهة . هذه الوضعية نلاحظها ، **على الأقل** ، من موقع الآلهة ، أي ضمن حركة تتجه من العالم

الالهي الى العالم الانساني (حلول الآلهة في العالم تعبيراً عن كونيتها زماناً ـ في القبل والبعد ـ ومكاناً(٥)) .

بالطبع ، حين نأخذ بهذا الرأي ، فاننا نبقى نقر ، مع ردولف آنتس ، بأن الملك « لما كان الوسيط الوحيد والصلة بين الناس والآلهة فان صورة البطل الذي يخطو الى عالم الآلهة لم تعرف في الاساطير المصرية(٦) » وغيرها

---

(٥) اذا قلنا ان مشاركة الانسان في الالوهية تبرز في الذهنية الاسطورية المعنية ، على الاقل من موقع الآلهة ، فان هذا لا يعني أن الاتجاه الآخر غير قائم ولا يؤكد نفسه ، أي اتجاه المشاركة من موقع الانسان نفسه . فلقد ظهر ذلك بوضوح ، كما مر معنا في مواضع متعددة من هذا البحث . ونضيف بأن لقاء الناسوت باللاهوت في شخص الانسان يكتسب ، وفق تلك الذهنية ، أكثر من صيغة . فهنالك الصيغة التي نواجهها في شخصية جلجامش ، والتي تتسم بتغلب العنصر اللاهوتي على العنصر الناسوتي . ومن البين أن مرد ذلك يعود الى اعتبار جلجامش ملكا :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه

حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة

جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة

كان طوله احد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة اشبار

ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

ولعل نقطة أخرى ، على هذا الصعيد ، تمثل اهمية خاصة . تلك هي المعنى لكلمة « انسان » باللغة السومرية ، هذه اللغة التي أثرت ـ في وجهها وآفاقها الاسطورية الذهنية ـ بعمق في الذهنية العربية القديمةعموما ، وفي الزاويةالرافدية منها بشكل خاص . فمعنى تلك الكلمة (انسان ـ وبالسومرية ليلو أو لولو) هو : الاله الضعيف أو الميت . فاذا كان الامر كذلك ، فان الفروق هنا تنحسر بين الناسوت واللاهوت ليكتسب الانسان شخصية الهية كاملة ، وان بصورة السلب . وسنعود لهذا في مكان لاحق .

(٦) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨ .

من اســاطير العالم العربي القديم .

ولعلنـــا نسجل تعارضاً أو تنـــاقضاً بين ما أعلنه آنتس وما اشرنا اليـــه من قبـــل في هـــذا الخصوص ، اذا ما انطلقنـــا من ان آنتس ، في رأيه ذاك ، ينفي وجود تصور حـــلول أو وحـــدة وجود في الذهنية المصرية . ولكن هـــذا التعـــارض أو التناقض يزول ، حالما تتضح أمامنا العـــلاقة بين الآلهة والانسان في الذهنيـــة العربية القديمة بمستويين ، واحـــد ذهني كوني ، وآخر واقعي سياسي . ودونمـــا الغـــاء لأوجه الاتصال بين هذين الأخيرين ، فاننا لا نستطيع تجاهل حدود الاستقلالية النسبية بينهما . اذ أن احتياجات السلطة السياسية، ذات الطـــابع الالهي القمعي المقـــدس ، كانت تجعـــل ممن يتصدرها ســـيداً (أباً) مطلقاً على من ينضوي تحتها وحولها . فتتغاضى ، بذلك ، عن الجسور البنتيئية (الحلولية أو التوحيدية الوجودية) المقرة بوجودها بين الناس وبينها عـــلى مستوى العـــلاقة البدئية الكونية(٧) . وبالتالي ، فان القمع السياسي ـــ

(٧) هذه الوضعية نلاحظها ، بصورة مكثفة ، عبر المثال الذي نستنبطه من شخصية « جلجامش » ، تلك التي تقدمها لنا الملحمة الاسـطورية المسماة باسمه . ففي هذه الاخيرة نقرأ ما يلي ، تعبيرا عن الموقف الذي نحن في صدد البحث فيه :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه

حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة

جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة

كان طوله احد عشر ذراعا وعرض صدره تسعة أشـبار

ثلثان منه الــه ، وثلثه الباقي بشر

وهيئة جسمه لا نظير لها

وفتك ســلاحه لا يصده شيء (لا شيء يماثله)

وعلى ضربات الطبل تســتقيظ رعيته

لازم ابطال « اوروك » حجراتهم متذمرين شـاكين

لم يترك جلجامش ابنا لابيه

ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... ـــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨) .

والاقتصادي والاجتماعي ـ حينما يمارس ضد المتمردين من الفلاحين ، فانه كان يكسب طابع التأديب والتقويم المباشرين لمن خرجوا عن « الصراط المستقيم » ، أي عن طاعة « الاب العلي » .

ان تصور « البطل » نبحث عنه عبثاً في الاسطورية النيلية والرافدية ، بل نود القول ، في الاسطورية العربية القديمة عامة . أما مكمن السر في ذلك فهو سيادة تصور الاله الكوني ، بما في ذلك الانساني ، وتصور الانساني الكوني ، بما في ذلك الالهي . واذا كنا وضعنا التصور الاخير بموازاة الأول ، فان هذا لا يعني ـ بحال ـ النظر اليهما على قدم المساواة .

اذ ان يكون الاله كونياً ، ومن ثم انسانياً ، فان هذا مالا يمكن الشك فيه من موقع تلك الاسطورية . أما ان يكون الانسان ـ على الصعيد الذهني التأملي ـ كونياً ، ومن ثم الهياً ، فان هذا يحتمل أمرين . الامر الاول يتمثل بمشاركة الانسان الاله الوهيته . أما الأمر الثاني فيتجسد بـ «انسانية» الانسان . وبالتعبير اللاحق الذي سيكتسبه هذان الامران ـ خصوصاً على يد المسيحية ـ تغدو المسألة التي يمثلانها هي مسألة « اللاهوت» و «الناسوت» .

ذلك ، بطرفيه ، يشير الى اتجاه التداخل بينهما والتشابك فيما بينهما ، بحيث يغدو متعذراً على الواحد منهما أن يوجد مجرداً عن هذا الاتجاه وبعيداً عن مدلولاته .

واذا ما كانت « البطولة » فعلاً بشرياً مشروطاً بـ « الخارق » أولاً و بـ « الفردي » ثانياً ، فان وجودها ضمن ذينك الطرفين وعلى تخومهما يغدو نافلاً . ذلك أن الامتداد الالهي للانسان يقطع عليه احتمال الصيرورة الى بطل . ففي وجهه اللاهوتي انتفاء ، بمعنى ما ، لوجهه الناسوتي . وفي هذا الأخير ، كذلك ، انتفاء لذاك . ولكنهما ، بمعنى آخر أومأنا اليه فيما سبق ، متشابكان متداخلان يشير الواحد منهما الى الآخر .

ان ذلك يجعل من وجود الفسحة بين الانسان والاله أمراً لامعنى له ، تلك

الفسحة التي تمثل أحـد مقتضيات البطولة في الذهنية الاسطورية . اذ عبرها يطـل البطـل الانساني الى عالم الآلهة حـاملاً رسـالة ما يهدف الى تحقيقها بواسطة الآلهة ـ وهنـا يمارس دور الوسيط والشفيع ـ ، أو بالكفاح ضدها ـ وفي هـذه الحـال يمارس دور الغريم ـ .

ولكننـا ونحن في معرض البحث في الاسطورية العربية القديمة ، التي من سـماتها الأولى الحاسمة الانطواء البـدئي عـلى تصور وحـدة الوجود أو حلوليته ، فاننـا سوف نفتش عبثـاً عن نموذج البطـل فيها . وهذا يعني ، ضمنـاً وصراحـة ، أن النـاس جميعـاً يمثلون حالات متماثلة ، بحـدود أساسية ، هي حـدود اللاهوت المقترن بالنـاسوت والمتشابك به . أي أنهم ، جميعـاً ، « أبطـال » أو ما يقترب من ذلك . واذا كان هؤلاء **جميعـاً** كذلك ، فانه يغـدو من المفـارقة أن نطلق عليهم صفة « البطولة » : ان « الفردية » ـ وهي أحـد شرطي البطولة الاسطورية ـ غائبة عن السياق . وهي اذ كانت كذلك ، فـ « الخـارق » ، أيضـاً ، يضحي غائبـاً .

هكـذا يصبح غير مفهوم وغير دقيق أن نتحـدث ، مع شكري عيـاد ، عن « البطـل الاسطوري » عموماً(٨) ، أي دون تخصيص ، ومـن ثم دون ايضـاح للحـد الرئيسي الحـاسم بين الاسطورة البنتيئية (ذات السـمات

---

(٨) انظر كتاب الباحث المذكور : البطل في الادب والاسـاطير ـ ١٩٥٩ ، ص ٦٣ . وهنالك كتاب يأخذون بذلك الرأي ، ولكن عبر فهم لمنطق الاسطورة من حيث « هو اللا منطق واللا معقول واللا زمكان . وفي هذا كله تبدو الاسـطورة وسـطا بين الحلم واليقظة ، أولعلها تبدو كأنها ضرب ممتع من أحلام اليقظة » (أحمـد كمال زكي : الاساطير ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥) . والباحث الاخير المذكور اذ يأخذ بذلك الموقف من الاسـطورة ، عامة ، فانه يصل ـ بالتوافق مـع شـكري عياد ـ الى فهم البطل الاسـطوري ـ مرة أخرى : بصورة عامة معممة ـ على النحو التالي : « ... البطل الاسطوري دائما لا يشعر ـ الا نادرا ـ بحدود فاصلة بينه وبين العـالم والفـكر والزمـن . هو كل هذه لانه مظهر من مظاهر الطبيعة ، وربما يبدو الها أو على الاقل تتحد ارادته دائما مـع ارادة الآلهة» . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٣) .

الوجودية التوحيدية) — وتدخل في انساقها الاسطورة العربية القديمة — من طرف ، والاسطورة الانسانية الناسوتية — من طرف آخر .

فنحن نواجه ذلك الموقف في اكاد ضمن تأملات آكادية انحدرت الينا تحت اسم « لودلول بيل نيميقي » ، اي « سأمجد رب الحكمة » . هنا نقرأ ما يقودنا الى تصور لطاعة الملك (السلطة المركزية) يقترن بتصور عبادة الآلهة :

عبادة الملك كانت مسرتي

وعزفي الانغام له منبع لذتي

ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة

علمت الجنود احترام القصر

ليتني كنت اعلم آتسر هذه الأمور الآلهة(٩) ؟

تلك « المسرة بعبادة الملك » ، وذلك « الاحترام للقصر » نواجهما بنفس الحماسة الدافقة في الذهنية العربية القديمة في وادي النيل . فحسب نصوص كثيرة، يبرز الملك بصفته « ذلك الاله الخير ، الذي يرهب جانبه في طول البلاد وعرضها كما (يرهب جانب) سخمت في سنة الطاعون » ، كما هو « سيد اللطف ، غني الحلاوة ، ويتغلب بالمحبة . مدينته تحبه اكثر مما تحب نفسها(١٠) » . بل اننا نواجه مثل القول التالي : « اما مصر ، فالناس يقولون منذ (عهد) الآلهة ، انها ابنة رع الوحيدة ، وابنه هو الجالس على عرش شو(١١) » .

تلك الوضعية المحددة بعلاقة **ابوة** قدسية بين الملك الالهي (أو الاله)

---

(٩) توركلد جاكوبسن : ارض الرافدين — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٣ .

(١٠) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٩ .

(١١) ردولف آنتس : لنفس المصدر والمعطيات السابقة .

وشعبه نلاحظهـا في بقية المنـاطق العربية القديمة (مثلاً في ملحمة الملك « كرت » لدى الفينيقيين ،وفي الثلاثي الالهي الانساني اللات والعزى ومناة لدى عرب شبه الجزيرة ، ذلك الثلاثي الذي انيطت به مهمة الشفاعة للناس لدى « الله » ، الخ ...). وهذا مايشير،من طرف آخر ، الى أنه حتى على الصعيد الايديولوجي السياسي للعلاقة بين الآلهة والانسان لا يمكن القطع بعدم الاقرار بوجود جسور بنتيئية بين الانسـان والآلهة .

ذلك كله يسمح لنا بالوصول الى القول بأن الالهفيالذهنية الاسطورية العربية كان « يوازي الملك أو الحاكم ، وأن عائلته توازي زوجة الحـاكم وأولادها . كمـا كانت حاجات الطرفين تستوفي من التنظيم المعبـدي ، الذي يقـدم اداريوه وعمـاله خدمات كانت نادراً قابـلة للتفريق بين ما هو منها للاله وما هو منها للانسان(١٢)». هذا ما نتبينه ، عـلى سبيل المثال ، في مطـلع قوانين حمورابي الشهيرة ، حيث يقـدم لنـا هذا الاخير تسويغاً لـكونه « السيد » و « الأب » و « مندوب الرب » :

عسى أن تعم العـدالة في البـلاد
بكلمـة مردوخ ، ربي
(. . .)حمورابي السـيد
الذي هو أشبه بالاب الحقيقي للشعب
ينتدب نفسه لكلمة مردوخ ربه
ليحقق انتصـار مردوخ في الاعـلى والاسفل
وبذلك يسعد قلب مردوخ ربه(١٣) .

(12) C. J. Gadd : The cities of Babylonia (The cambridge Ancient History, Edition cambridge University Press 1962, P. 73) .

(١٣) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١٧٨ — ١٨٠ .

ومما له أهمية بارزة على هذا الصعيد التأكيد على الطابع المدني السياسي النشوء الاله الملك ، وهنا ينبغي التمييز بين وضعيتين وجوديتين ، كنا فيما سبق قد بحثنا فيهما . الأولى تتمثل بالفوضى واللاتميز والعماء . أما الثانية فتتحدد — ضمن السياق الذي نتحدث فيه هنا — بكونها وضعية الدولة السياسية بوظائفها الاقتصادية والتنظيمية والايديولوجية في الداخل والخارج . وهذا يتضح بكثير من الافصاح والدقة في « كتاب الموتى ، الذي يتحدث عن ظهور رع — آتوم :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى) ،

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع(١٤) .

ان انتقال آتوم من « المياه الاولى » ، أي من وضعية اللانظام . . . . ، الى الوضعية التي يحكم فيها ما صنع ، هو ، كما يتضح ، تحقيق للدولة السياسية . وهذا يعني أن الاله لكي يكون فاعلاً مؤثراً ، ولكي يكون له حضور كوني ، فانه لابد وأن يكون الهاً في عالم متكون انسانياً . وبتعبير آخر ، هذا الاله اذا ما أريد له أن يكون كذلك ، فان انسنته تصبح مطلباً ضرورياً ، بقدر ما يغدو تأليه الانسان مثل هذا المطلب .

ومن الطريف الدال أن الحاكم في دولة مدينة « لغش » في أرض الرافدين كان يدعى « انسي » . وقد اعتبر أعلى الناس القائمين على خدمة اله هذه المدينة ، الذي هو « ننغرسو » . اما هذا الاخير فهو المالك الحقيقي لتلك المدينة ، أي لمعبدها . ويساعده خدم ينتمون الى عائلته وحاشيته ، هم بدورهم آلهة صغار . وينقسمون الى فئتين ، واحدة تعمل في بيت المزرعة — ومقصود بذلك الهيكل نفسه — ، وأخرى تعمل في أراضي الهيكل — ومقصود بها الحقول — المهم في ذلك أن « الانسي » المشار اليه هو ، كذلك ،

---

(١٤) جون ا. ولسن : مصر — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

اله يعمـل في خـدمة الاله الرئيس ننغرسـو(١٥) .

هاهنـا تواجه الاله انسانا والانسان الها ولكن ذلك ينطوي عـلى الوجه الآخر من المسـألة ، وهو أن الناس « العاديين ،أي الفلاحين والعبيد ، وان كانوا مشاركين ضمنا ونظريا بـ « الالوهية » ، فـان أعباء العمـل الحقيقي هم الذين يتحملونهـا .



(١٥) انظر حول ذلك : ثوركلد جاكوبسن ـ ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سـابقا ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦ .

ب ـ الكهنوت من موقـع الفعل الذهني الرئيسي .

في هـذا الاطـار من المسألـة ، نواجـه ضرورة معالجة الدور الـذي مارسـه **الكهنوت** في الحياة الذهنية العامة للمجتمعات العربية المعنية هنا . هاهنا ، نكون وجها لوجه أمام الفئة الاجتماعية التي وقفت ، أساساً ، وراء عملية الانتاج الذهني الاسـطوري . وبالطبع ، ان البحث في هذه الفئة يتصل ، بعمق ، بالبحث في الطبقة التي تقف وراءها وفي الطبقة الاخرى التي تقف مناهضة لها . لتحديد موقـع ودور تلك الفئة في المجتمعات المشار اليها ، لا بـد من الانتباه الى النقاط التالية :

١ ـ لقد شـغلت هذه الفئة موقـع المخطط والمنظم الاقتصادي للمجتمع ، وذلك تحت راية القصر والمعبد . ومن ثم ، فهي وجه فاعل ، الى حـد أساسي ، من أوجه الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية المالكة .

٢ ـ تمت صيـاغة التصورات الايـديولوجية الاسطوريـة الرئيسيـة ، في اتجاهاتها وآفاقها المهيمنة ، من مواقع الكهنوت وعلى أيديهم ، وانطلاقا من سـمات العصر الذي عاشوا فيه، بما في ذلك بصورة خاصة سمات الوضعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية **لفلاحي** المشاعات القروية .

٣ ـ قام الـكهنوت بدور وسـيط ومزدوج : فمن طرف بين الاله والملك ، ومن طرف آخر بين الملك والشعب .

٤ ـ كانت وسائل واقنية الثقافة العملية حكراً في أيديهم ، وذلك انطلاقاً من تقسيم للعمل جعل منهم مختصين بالنشاط الذهني ، ومشرفين على حركته وتوظيفه في حقول الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

٥ ـ من موقع تلك المعطيات ، تبلور تصور « الحق الالهي المقدس » في الحـكم مجسـداً في شخص الملك ، أو الحاكم عموماً .

ان ذلك ، بعناصره تلك منفردة ومجتمعة ، يشير الى الدور الرئيسي الكبير الذي نهض به الكهنوت في المجتمع العربي القديم ، وانعكس بصور اسطورية متميزة على صعيد الذهنية العربية القديمة(١٦) .

بيد اننا اذا ابرزنا ذلك الدور الكهنوتي في مجمل العملية الذهنية الاسطورية أولاً ، والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ثانياً – وهذه الاخيرة خصوصاً كان الكهنة فيها اليد الطولى والعظمى(١٧) – ، فاننا لا نكون قد أغفلنا دور الطبقة الفلاحية ، التي شكلت القطب الطبقي الآخر من ذلك المجتمع . غير أن الوضعية هنا تختلف اختلافاً بيناً عن تلك .

فالطبقة الفلاحية لم تستطع توليد ايديولوجية خاصة بها بصورة واضحة متميزة ، على عكس ما كان الحال لدى الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . أما البواعث التي كمنت وراء ذلك ، فيمكن النظر اليها من موقعين اثنين . الاول منها يتحدد بموقع هذه الطبقة من العملية الانتاجية الاقتصادية وبموقفها منها . أما الموقع الثاني فيتمثل بالشخصية السكانية (الديموغرافية) للفئات والشطائر المكونة لها .

---

(١٦) كان دور الكهنة في الحياة العامة كبيراً وخطيرا الى درجة أن الملك كان ، في حالات عديدة ، يعتبر الكاهن الاكبر . واذا ما انطلقنا من أن التميز الديني المعبدي ، الذي احاط بالكهنة ، اقترن بقوة اقتصادية كبرى ، فاننا سوف نتبين الدلالة الخاصة لكون هؤلاء قد برزوا بمثابتهم محتكري الثقافة والتعليم . « فهم المعلمون الذين لا ينازعهم في ذلك منازع . أما دور التعليم الوحيدة في البلاد فهي تابعة للهيكل » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٠) .

(١٧) حول ذلك ، يكتب مورتكات ، ولكن بمزيد من التأكيد على الدور الاقتصادي للكهنوت في ما بين النهرين : « بقيت المعابد وكهنوتها لا تمثل فقط السلطة الدينية الاولى في البلاد وانما كانت تشكل أعظم قوة اقتصادية أيضا . وتبارت القوتان الرئيسيتان في الامبراطورية (الحمورابية) وهما الملكية والكهنوت أي القصر والمعبد في الصراع بين بعضهما » . (أنطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤) .

فعلى صعيد الموقــع الاول ، يتضح أن الفلاحين هم الذين حملوا الاعباء الكبرى والصغرى للانتاج الاقتصادي المباشر ضمن مشاعاتهم القروية المكتفية ذاتياً ، بحدود ملحوظة(١٨) . وبالطبع ، فان وضعية من هذا النوع لم تــكن تحمل في طياتها امكانات واســعة متبلورة لنشوء تقسيم العمــل البشري باتجاهين ، واحــد مادي عضلي وآخر ذهني عقلي . ان الامكانية التي كانت قائمة ، على هذا الصعيد ، لم تخرج ،في أساس الأمر ، عن دائرة العمل المادي العضلي الا في حالات أولية ومحدودة وبسيطة . ومع ذلك ، فقد كان لهذه الامــكانية اهمية خاصة في البناء الذهني الاســطوري للعالم العربي القديم . أما تفسير محدودية ذلك فيجد منطلقه البعيد في الشخصية الطبقية لفلاحي المشاعات آنذاك . فهؤلاء ، الذين تبلورت شخصيتهم هــذه ، أساساً وعموماً ، ضمن حدود « حق الحيازة » وليس « حق المــلكية » ، على نحو ما أوضحنا سابقاً وبصورة موســعة ، كانوا قادرين على تحقيق مستوى من الحيــاة الاقتصادية والاجتماعية ، المتسم بشيء من البحبوحة والانفراج المعاشي وبحد معين من الحرية السياسية والحقوقية . بيد أن ذلك لم يوصلهم — بطبيعة الحال أي وفق منطوق العلاقات المشاعية القروية — الى مستوى الملاك الاريستوقراطيين البيروقراطيين . ولــكن من طرف آخر ، كان ذلك ، في غالب الاحيان وليس دائماً ، يحصنهم دون الانزلاق الى عالم العبيد .

في تلك الوضعية بالذات ، كمنت بذور أولى للتحرك الذهني ، **المستقل نسبياً** ، في أوســاط الفلاحين . اذ هاهنا ، تولدت امكانات أولى أمام الفلاحين لصياغة ملامــح مــن ايديولوجية خاصة بهم ، ومتميزة عن ايديولوجيــة الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، وكذلك مناهضة لها ، بصورة أو بأخرى .

---

(١٨) كان ميدفيديف في مقالة له « بصدد مسألة النظام الاقتصادي الإجتماعي للهند القديمة » ، يأخذ بالرأي التالي على صعيد دور المشاعيين (الفلاحين) الاحرار في العصر القديم : « كان المشاعيون الاحرار يشــكلون اغلبية كادحي بلدان العصر القديم . هؤلاء المشاعيون يعتبرهم ميدفيديف ... الطبقة المنتجة الاساسية ، التي تستغلها الدولة من خلال الضرائب » . (ف. ن. نيكيفوروف : الشرق والتاريخ العالمي — حول إســلوب الإنتاج الآسيوي ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٦٥) .

ولقد كنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، قد قلنا أن حدود تلك المناهضة لم تصل الى مواقع صراع ايديولوجي شامل وجذري . كما أعدنا ذلك الى طبيعة التناقض الرئيسي بين ذينك الطرفين ، ذلك التناقض الذي لم يخرج عن حدود المصلحة **العامة** لكلا الطرفين في الإبقاء على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المهيمنة .

واذا ما عمدنا الى توضيح تلك الوضعية بمزيد من التدقيق ، فان المقارنة بينها وبين الوضعية التي سادت في المجتمع العبودي الكلاسيكي (اليوناني خصوصاً) تمتلك اهمية خاصة .

تمثلت هذه الوضعية الاخيرة بمفارقة ذات دلالة طريفة هامة . فلقد كان التناقض الاجتماعي الاساسي بين العبيد ومالكي العبيد متسماً بالجذرية ، بمعنى أن مصلحة هذين الطرفين ، فيما يخص الوجود الاجتماعي القائم ، كانت **متقاطبة** : المالكون السادة من اجل الحفاظ على هذا الوجود وتكريسه وتوطيده ، أما العبيد فمن أجل تدميره واسقاطه . وهذا مفهوم بذاته . ذلك أن التناقض الرئيسي تمثل ، في هذه الحال ، بمن يملك دون ان ينتج ، وبمن ينتج دون أن يملك .

ولكن ذلك التناقض الذي يظهر ، على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي ، صراعاً حاسماً جذرياً ، يتراجع الى وراء حالما ندخل الصعيد الذهني الفكري ، مفسحاً الطريق لنشوء بعض أشكال من ردود الفعل البسيطة المضطربة ، التي لم ترق أبداً الى مستوى بيّن من التنظير المدقّق . فلقد أبعد العبيد عن الحياة الذهنية الثقافية ، وارغموا على البقاء في دائرة العمل العضلي المباشر . ولم يكن ذلك ، **في الأساس**، موقفاً ذهنياً ذاتياً فرضه المالكون السادة . انه كان تعبيراً عن واقع تقسيم العمل ، الذي انطلق من التناقض الرئيسي المشار اليه فوق ، وتبلور في حدوده وضمن آفاقه . هاهنا نواجه الموقف المتمم لهذا التناقض . فاذا كان المالك غير منتج والمنتج غير مالك ، فان المالك هو المفكر دون عمل والمنتج هو العامل دون فكر .

كان السقوط التاريخي لوحدة الانسان البدائي ، على أيدي المجتمع العبودي الجديد لدى الاغريق مدوياً . فالتقاطب التناقضي بين العمل والنظر ، بين اليد والرأس أصبح من السمات الرئيسية لهذا المجتمع . ومن ثم ، فالوضعية القائمة على تلك الوحدة (أن يفكر الانسان عاملاً ، وان يعمل مفكراً) أضحت من مخلفات التاريخ ، لتفسح الطريق واسعة أمام ثنائية النظر والعمل . وقد جرى تنظير هذه الوضعية من قبل من مثلوا احد طرفي التقاطب الثنائي ذاك . وكان ارسطو هو الذي انجز ذلك بحدوده القانونية النظرية ، حيث اعلن ما يلي : « ان رجال الخبرة يعرفون فقط الـ (بأن) ، أما الـ(لماذا) فلا . أما الفنانون فيعرفون الـ(لماذا) والسبب . لذلك فاننا نقدر في كل الاختصاصات الفنانين القياديين بشكل أعلى ، ونعتقد بأنهم يعرفون اكثر وانهم اكثر حكمة من العمال اليدويين ، لانهم يعرفون سبب ما ينشأ . (**على العكس من ذلك**) — التشديد مني : ط. تيزيني — يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية . . . وكما ينبعث المفرد عن الاشياء عديمة النفس (او الروح) وذلك بفضل طبيعتها المحددة ، كذلك أيضاً العمال اليدويون بفضل (العادة) . اننا نقدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عالياً من حيث كونهم اكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون (المفهوم) ويعرفون الاسباب(١٩) » .

واذا اعتبرنا تلك الوضعية الطبقية والذهنية ، المحددة بحزم ، العامل الأهم وراء غياب الصراع الذهني الايديولوجي المنظر بين العبيد والسادة ، فلقد كان هنالك الى جانبها سبب آخر أقل أهمية ذلك هو عدم تجانس البنية السكانية واللغوية للعبيد . فقد كان من شأن ذلك أن أضعف من امكانات خلق واثارة مواقف موحدة ضمن العبيد ازاء أسيادهم ، وجعل عملية بعثرتهم وضرب بعضهم ببعض سهلة ظيعة ، خصوصاً في حالات التأزم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي كانت تلم بالمجتمع آنذاك .

---

(١٩) ارسطو : ما بعد الطبيعة . اصدار ف. باسنغ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ و ١٩ .

ان ما يهمنا من ذلك كله هو الاشـــارة الى تخلف العبيد في التناقض الذهني الذاتي بينهم وبين السادة ، وذلك على العــكس من السادة ، الذين اسهموا ، بعمق وموسوعية ، في بلورة ذلك التناقض بأشـكال متعددة ، منها الفلسفة ونظرية الحق والفن. هنا نلاحظ ان الفلسفة الاغريقية هي ، **في أساس الامر** ، فلسفة طبقة السادة بشطريها الديموقراطي والاريستوقراطي ، دون أن يكون للعبيد ، في ذلك ، أية مساهمة جدية . وجدير بالانتباه ان الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين ، اللذين نشآ وتبلورا على ايدي الاغريق ، يمثلان هذين الشطرين . ومن ثم ، فنحن لا نتبين صراعاً فكرياً بينهما ، بقدر مانواجـه **خصومة** فلســفية .

والتعبير الاكثر عمقاً عن واقع الحال ذاك ، هو ضآلة وهزال حضــور « الديالكتيك » في ذينك الاتجاهين الفلسفيين ، على الاقل في المراحل الاولى من تطورهما . وهذا يشير الى غياب الصراع الاجتماعي الطبقي بين ممثليهما . ومن ثم ، فان المشاجرات الفلسفية الاكثر حدة ـــ في اليونان أو في روما ـــ لا تبلغ جوهر التناقض الاجتماعي للمجتمع . « وبشكل عـــام ، نحن لا نجد في هذا الادب احتجاجات ضد اضطهاد الانسان للانسان ... ففي الفلسفـــة الاغريقية لما بعد هسيود ، لايظهر الاحتجاج ضد الشـــكل الاساسي للاستثمار ، ما عدى شواذات ضعيفة ونادرة . وبموجب فقدان التوافق المشار اليه ، نلحظ أن ضحايا الاستثمار الاجتماعي الأساسي لا كلمة لهم في حقل الفلسفة ، واصحاب الـكلمة ليسوا عرضة للاستثمار(٢٠) » .

اذا كان الامر على هذا النحو في المجتمع العبودي المشار اليه ، فانــه يكتسب ســـياقاً آخر متميزاً على صعيد المجتمع العربي القديم ذي الخصائص الانتاجية المشاعية القروية . هاهنا يبرز الفلاحون ، القوة الاجتماعية الرئيسـية ، بصفتهم **مستغلين وأحرارا** ، بل أحيانا كذلك بصفتهم مستغَلين من قبـــل

---

(٢٠) يون بانو : التـكوين الاجتمـاعي الآسيوي في أفق الفلسفة الشرقية القديمة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٧ ـــ ٥٨ .

السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ومستغلين لقسم من العبيد ، الذين كانوا في حوزتهم . ولكن اذا كان صحيحاً أن نقول بأن « الشخص الذي يملك منقولاً وعقاراً (على المستوى الموضوعي) ، وله شخصية قانونية ومعنوية كافية (على المستوى الذاتي) لكي يدافع عما يملك (وان كان جماعياً) . (وانه) يجد نفسه تحت سيطرة ظروف اجتماعية ونفسية معينة يمكن أن تعطي لاحتجاجه تعبيراً أيديولوجيا » ، اذا كان القول بذلك صحيحاً ، فانه من غير الوارد أن نستنبط من وضعية ذلك الشخص وجود تعارض فلسفي رئيسي تضادي مع وضعية الشخص الآخر المنتمي الى طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية . ذلك لأن طابع التناقض الاجتماعي الرئيسي بينهما لم يمتلك بعداً تضادياً جذرياً . فالتناقض ذاك هو بين فريقين من المالكين ، الاول الاكثر ملكية ، أي الذي بيده « حق الملكية » ، والثاني الاقل ملكية ، اي الذي بيده « حق الحيازة » . وعلى هذا ، فهو تناقض بين مالكين من الدرجة الأولى وآخرين من الدرجة الثانية(٢١) .

اننا ، اذن ، على صعيد الطبقتين الفلاحية والاريستوقراطية البيروقراطية ، نواجه معادلة اجتماعية وذهنية نظرية واحدة ، وإن بدرجتين مختلفتين . تلك المعادلة هي : من يملك يفكر ، ومن يفكر يملك . كذلك ، نواجه ، على صعيد طبقة الفلاحين ، معادلة اجتماعية وذهنية نظرية لا نتبينها في أوساط الأريستوقراطيين البيروقراطيين في المجتمع العربي (ذي النمط الانتاجي

---

(٢١) من هنا يغدو غير مقبول ما يأخذ به يون بانو على صعيد المجتمع المعني ، ذلك الذي يدعوه « المجتمع القبلي » : « فالتناقض الاجتماعي الاساسي هنا ، كما المعارضة الفلسفية الاساسية لهما طابع تناحري » . (التكوين الاجتماعي الاسيوي ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨) . أما وجه الاعتراض فيكمن في اطلاق صيغة « التناحر » على العلاقة بين الفلاحين والاريستوقراطيين البيروقراطيين اجتماعيا وفلسفيا . ذلك أن التناقض الفلسفي ، ومن ورائه الاجتماعي ، لم يخرج ، في الإطار المعني ، عن خصومة حادة كثيرا أو قليلا بين الطرفين . ومن ثم ، فان الانتفاضات التي قادها الفلاحون ضد أولئك ظلت في حدود الاحتجاج ضد الطغيان ، الذي وجه ضدهم من قبل هؤلاء .

المشاعي القروي) وأوساط السادة والعبيـد في المجتمع العبودي . تلـك المعـادلة هي : من يعمل يفكر ، ومن يفكر يعمل عـلى هذا الاساس ، يستبين أمامنـا التصور الذي ظهر في تلك المجتمعـات حول المساواة والعدالة ، ووجد أرضاً خصبة ليس عـلى صعيد المشاعات القروية المستقلة استقلالاً نسـبياً ذاتيـاً فحسب ، وإنمـا عـلى صعيد المجتمع كله . بل لعلنـا نقول ان ذلك التصور اكتسب ، في حالات عـديدة ، شخصية حقوقية معترفاً بهـا بصورة عامة . وهذا ما نواجهه في كتـابات تبرز المهمات الرئيسية لبعض الملوك الذين أتوا بصفتهم « منقذين للشعب » . نتبين ذلك في الحركـة الاصلاحية التي قادها (اوروكاجينا) في القرن الرابـع والعشرين قبل الميـلاد ، وفي قوانـين حمورابي ، وفي رسالة من (شمسو ـ ايلونا) ، ابن حمورابي ، الى واحـد من عماله الحاكمين(٢٢) ، وفي السلوك الذي يتبعه (بعل) والذي على جميع الناس ان يحتذوه ، وفي القصة الدرامية التي حيـكت حـول الشخصية الشعبية لـ « أوزيريس » الطيب العادل ، وفي القدرة على تعميم الخصب والخير على يد (اللات) أو (عشتر) العربية الجزيرية الخ ...

ومن هنا ، يـكتسب مفهوم الاحتجاج الفلاحي في ذلك المجتمع دلالـة اجتماعية ونظرية ايديولوجية خاصة . وبصيغة أخرى يمـكن القول ، أن الخصومة الذهنية بين طرفي المجتمع المعني حافظت ، من حيث الشـكل ، على الطابع الاسـطوري . وفي أحيان عديدة التزمت بالمضمون الاسطوري نفسـه .

---

(٢٢) في هذه الرسالة يقول (شمسو ـ ايلونا) : « ... لقد جلست على عرش والدي . ولذلك ، ومن أجل تخفيف الاعباء عن الاهلين ، اسـقطت المتأخرات ... المزارعون ، الرعاة ، .. واعلنت العدالة في الارض » . (نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢٧) . وكان حمورابي ، قبل ابنه شمسو ـ ايلونا ذاك ، قد اعلن في حينه (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠) :

عسى أن تعم العدالة في البلاد

ويـكفل الازدهار للشعب الى الابـد .

تلك الخصومة اكتسبت بعداً نقدياً باتجاه النظام الاجتماعي الاقتصادي القائم ومؤسساته السياسية والدينية . بل لعله من الأدق أن نقول بأن ذلك البعد النقدي انصب ، من حيث الاساس ، ضد « المعبد » . فهذا الأخير جسد الطغيان الذي وجه ضد الفلاحين بأوجهه الاقتصادية والسياسية والايديولوجية (الدينية) . وهو ، بهذا ، كان يجسد السلطة السياسية والسلطة الدينية ، مكثفة بشخص الكاهن الاكبر ، الملك الاله أو الملك الالهي .

ان «الحق الالهي المقدس» مثل أحد أهم الحوافز والمحرضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين ، وللاندماج فيه ، في نفس الوقت . وأساطير الخلق « الأول » ثم أساطير البناء الاجتماعي الكوني انطلقت من ذلك « الحق » . أما الوجه النظري المنهجي الرئيسي من هذه المسألة فقد كمن في نشوء امكانية التعميم والتجريد ازاء شخصية استثنائية متفق عليها . لقد كان ذلك ممكناً في نطاق امكانية اعتبار الملك « رجلاً شمولياً » ، على حد تعبير فيليب دبرشان(٢٢) .

ان ما يلفت النظر في المسألة المطروحة هنا يكمن في أن الايديولوجية التي سادت في المجتمع العربي القديم ، تولدت تحت تأثير الطرفين الاجتماعيين الرئيسيين ، الاريستوقراطيين البيروقراطيين والفلاحين ، وان كان التأثير الاعمق والاشمل والاكثر فعالية قد انطلق من الفريق الاول . أما الجامع بينهما فقد انبعث من خط التقاطع والتصالب في مصالحهما الاقتصادية أولاً ، وفي المسوغات الذهنية الايديولوجية لهذه المصالح ثانياً . والمنتجات الذهنية ذات الطابع الاجرائي المباشر والتي برزت ، من حيث هي مستقلة استقلالاً نسبياً عن الايديولوجية السائدة ، كالتقويم السنوي الزراعي ، كانت حكراً في أيدي الكهنة ، الوجه الايديولوجي الثقافي المباشر لطبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين . وبطبيعة الحال وفي سياق الذهنية المعنية ، لم تكن تلك الفئة الكهنوتية محتكراً لتلك المنتجات الذهنية فقط ، بل تعدى ذلك

---

(٢٢) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٢ .

الى المنتجات الاسـطورية ذات الطابع التاملي(٢٤) .

في هذا المعقد من المسألة ، تواجهنا ضرورة النظر في فئة **الموظفين** تلك التي كانت تمثل امتداداً مضطرد الاتساع والتضخم للسلطة الاريستوقراطية المركزية والمحلية . فلقد استخدموا في مؤسسات الدولة الاقتصادية والسياسية والدينية ، اي في المعبد خصوصاً ، بصفتهم قوى بشرية تمتلك القدرة على الكتابة والتنظيم . أما الكتبة منهم فكان لهم اهمية خاصة . اذ ان اتقان الكتابة كان امراً شاقاً ويتطلب جهوداً كبيرة متصلة . وغالبا ما ارتقى كتبة الى درجات وظيفية عليا في القصر والمعبد .

كان الكتبة خدماً (موظفين) في المعبد والقصر ، تناط بهم مهمة تسجيل أوامر وقرارات الفرعون وكبار الكهنة المتنفذين . وهذا يشير الى ان الكتبة كانوا أحد الفرقاء الذين احتكروا الثقافة عموماً ، وانهم ، من ثم ، مثلوا ، على الصعيد الايديولوجي ، امتداداً طبيعياً للكهان . هذا مع العلم أن الكاهن ، الملحق بالمعبد ، كان عليه ان يتعلم الكتابة ، لانها جسدت احدى الادوات الاساسية في يديه لانجاز مهماته الكهنوتية . ذلك يشير الى أن الكتابة والقراءة مثلتا امتيازاً ثقافياً وطبقياً بالنسبة الى القائمين بهما ، ان كان في المعبد أو خارجه . وهذا يتضح خصوصاً اذا علمنا ان الكهنة هم الذين استأثروا بالتعليم في مدارس تابعة للمعبد يشرفون هم عليها مباشرة أو عبر امتداداتهم .

وجدير بالذكر أن منصب «الموظف الكاتب» كان يمثل هدفاً كبيراً في أعين الكثير من الذين كانوا يدورون في فلك الطبقة العليا ، على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، دون أن يكونوا في مواقع ثابتة ومتينة من الحياة

---

(٢٤) لقد انيطت بالكهنة البابليين مهمة « سرية » ، هي المحافظة على قواعد « العدد المقدس » . انهم « اهتموا بنقل قواعده عن طريق آخر غير طريق التلقين ، فقد كان ثمة تحريم بنشر أصوله على من هم (غير عالمين بالاسرار) . وكان الكهنة مكلفين بحفظ المراسيم الدينية . فهم الذين انيط بهم نقل (التراث المقدس) الذي يجب الا يكشف عنه لباقي الناس » . (مارغريت روتن: تاريخ بابل ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١) .

الاقتصادية . من هنا ، جاءت الوصية التالية في مصر القديمة : « اجعل الكتابة نصب عينيك ، لتقي شخصك أي جهد أو مشقة وتصبح موظفاً محترماً * » . واذا كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائرة المتميزين ، أن يدفعوا
كان على الآخرين ، الذين تحدروا من خارج دائر المتميزين ، ان يدفعوا
الضرائب العينية المرهقة صاغرين ، فان «الكاتب (هو) الذي يدير العمل لكل شخص آخر ، وهو يدفع الضرائب كتابة . ولذا فانه حر من أي التزام (فعلي) * » .

ذلك يضع أيدينا على حلقة هامة من حلقات الذهنية العربية القديمة . تلك هي الأهمية الخاصة المتميزة للكتاب بمثابتهم **العنصر الذاتي** في آلة الدولة بمختلف مؤسساتها ، أولا . وهي ، ثانيا ، بروز الكاتب ، بأهميته هذه ، تعبيراً بين الدلالة عن المستوى الملحوظ لتقسيم العمل الى صيغتيه الرئيسيتين ، الذهنية والعضلية وعن المكان الذي شغلته الصيغة الأولى في المجتمعات العربية المعنية هنا .



ان الطابع الايديولوجي الطبقي للاساطير الموروثة عن العالم العربي القديم (ذي الطابع المشاعي القروي) تمثل ، فيما تمثل فيه ، في امرين . الاول يكمن في الوظيفة الايديولوجية التي انطوت عليها وانيطت بها ، وهي تنسيق وتكريس تصور الحق الالهي المقدس في ايدي الملوك ، بغية ارساء اسس النظام والانضباط في المجتمع وفق المعطيات القائمة . أما الامر الثاني فيتحدد بالطابع الطبقي الفئوي لمن انتجوا تلك الأساطير ومنحوها بعدها الكوني الشمولي . ومن البين ان المعني بهؤلاء هم المثقفون المؤدلجون من الكهنة الكتاب . وهذا ، بدوره ، ما جعل عملية انتاج الايديولوجيا الاسطورية المهيمنة حكرا بأيدي الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية دون غيرها من الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ، وفي مقدمتها الطبقة الفلاحية . نقول هذا ، ونحن نعلم ، أولاً ، ان تلك الايديولوجيا عبرت ، بصورة غير مباشرة وبمعنى ضيق محدد ، أيضاً عن المواقع والمطامح والآفاق

---

* جون ا . ولسن : مصر ــ نفس المعطيات السابقة .

* جون ا . ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٦ .

الفلاحي المشاعات القروية . اما هذا فنفهمه انطلاقاً من أن تلك المواقع والمطامح والآفاق اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بالتأكيد على تصوري **الاستقرار** في اطار المشاعات القروية وخارجها ، و **المساواة الحقوقية** ، أيضاً ، ضمن هذه المشاعات وخارجها . كما نقول ذلك ، ونحن نعلم ، ثانياً – وهذا ما أشرنا اليه في موضع سابق – ان اولئك الفلاحين لم يجدوا تعبيراً ايديولوجيا عن وضعيتهم في تلك الايديولوجيا حسب . لقد كان لهم ، اضافة الى ذلك ، محاولات معينة مستقلة بهم وتمثلت بجملة من الارهاصات الفكرية التي نجدها خصوصاً في لحظات احتجاجهم ويأسهم وآلامهم .

ان جل ما نهدف اليه مما اتينا عليه ، في هذا السياق من امور ومسائل متصلة بالكهنة والفلاحين والكتبة هو الوصول الى الراي المنهجي التالي : ان الفكر العربي القديم يقدم نفسه ، من حيث الأساس التاريخي والاجتماعي ، بصيغة الاسهام الذهني الذي انجزته ، على هذا الصعيد ، الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ممثلة ، هنا ، بعقلها المفكر المنظم ، الكهنة ، أولاً . كما يتمثل ، ثانياً ، بالتأملات والتصورات والآراء النقدية والتشككية والتواكلية الاعتقادية ، التي قدمها مستنيرو الطبقة الفلاحية وقادة انتفاضاتها وحركاتها .

وقد عملنا في الفصول السابقة على تقصي ذلك الفكر في أحد أهم أوجهه ، وهو قضية « البدء » في سياقيه الاثنين ، ما قبل التكوين ، وعملية التكوين ، أي ما نبحثه على صعيد الفكر الفلسفي تحت حد الانطولوجيا . وهنا ونحن نستخدم هذا المصطلح الاخير ضمن الاطار الذي نحن في صدده ، لا نكون قد تجاوزنا السياق التاريخي لقضية « البدء » تلك ذلك ان ما نفعله هنا لا يخرج عن نطاق التنهيج لدراسة القضية المومى اليها .

أما وقد انجزنا تلك الخطوة الاولى ، فاننا نجد انفسنا أمام الخطوة الثانية ، وهي قضية ذلك « البدء » وقد أصبح مكوناً . هذه القضية ليس لنا ان نقتحم خصائصها وسماتها بعيداً عما أتينا عليه من تقص لمواقع وخصائص طبقة الفلاحين من طرف ، وفئتي الكهنة والكتبة من طرف آخر .

ج ـ المفارقة الكبرى في الذهنية العربية القديمة : خضـوع الاقتصـاد للبيولوجيـا ذهنيـاً وخضـوع البيولوجيـا للاقتصـاد موضوعياً .

نلاحظ في العلاقـة بين الانسان والطبيعـة والآلهة ، كما تتبدى لنا في الذهنية الاسـطورية العربية القديمة ، عملية انسانية ذات اتجاهين . العملية تـكمن في طموح ذلك الانسان ، ممثلاً بصانعي تلك الذهنية المتميزين ، الكهنة وغيرهم ، ان يسقط نفسه على محيطه . أما اتجاهاها هـذه العملية ، اللذان تبلورت فيهما ، فهما الطبيعة والآلهة . وإذا ما كثفنا النظر في هذه العملية ، وجدناها ذات اتجاه واحد ، هو الطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . ثم ، اذا ما نظرنا الى العملية تلك من موقع الانسان ، الفاعل الأول والأخير ، فانها تظهر من حيث هي انسنة للطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . وبذلك ، فالكل بالكل يغدو ممثلاً ومجسداً بالانسان ، منطلقاً وسياقاً ومنتهى .

ان ما يتضح من تلك العملية المركبة والبسيطة ، في آن واحـد ، ينهض على وظيفية بيولوجية اقتصادية أريد لها ، من قبل الذهنية الاسـطورية العربية القديمة ، أن تعبر عن موقف الانسان ازاء الطبيعة . هاهنا ، نستطيع أن نتبين ذلك الموقف من موقعين ، واحد بيولوجي (جنسي) وآخر اقتصادي . ان البيولوجيا تظهر فعلاً اقتصادياً ، بقدر ما يظهر الاقتصاد (الزراعي) فعلاً بيولوجيا جنسياً . وعلى هذا ، فالعمل الانساني يغدو ، من ذلك المنظور ، محاكاة نوعية لفعل جنسي اقتصادي او اقتصادي (جنسي) على صعيد الطبيعة بقدر ما يغدو هذا الاخير محاكاة لذلك العمل . وهذا يشير الى منحى ارتداد المسألتين الى ممارسة واحدة ، هي تحقيق الوجـود الانساني .

ان الانسان الذي يكتشف نفسه في الطبيعة ، والطبيعة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، يختزلان ، في الذهنية الاسـطورية المعنية هنا ، بقوى وهمية (الهية) تظل ، **رغم وهميتها** ، تعبيراً عن الحركة الذاتية للقوى الطبيعيـة نفسها . أما هذه « الحركة **الذاتية** » فهي ذات نسيج جنسي . وهذا يعني ان الطبيعة تفعل بدوافع وحوافز الجنس ، مثلها في ذلك مثل الانسان .

واذا كنا ، في الصيغة الاخيرة ، قد ميزنا بين الطبيعة والانسان ، فانما فعلنا ذلك لاعتبار منهجي نظري يلح على وجود حدود نسبية بين الذات والموضوع .- ولكننا لاعتبار منهجي آخر متمم لذلك ، نقول ، أن العلاقة بين هذا الموضوع وتلك الذات متضايفة ، متبادلة بحيث يظهر الموضوع فيها ذاتا ، وتظهر فيه الذات موضوعا . ولكن تضايفية العلاقة المذكورة لم تعن ، في الذهنية التي نحن بصدد البحث فيها ، غياب الحقيقة الاولية الساذجة ــ الاسطورية ــ ، وهي أن الطبيعة حائزة ، في وجودها ، على موضوعية قانونية على الانسان ان يقر بها لكي تفصح له (الطبيعة) عن ذاتها . اما تلك الموضوعية القانونية فدوافعها تتمثل بالجنس . وكذلك ايضاً سياق وجودها وغاياتها .

من هنا ، نتبين الدلالة الهامة للمعطى التاريخي التالي ، وهو أنه من النادر أن نواجه في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، الها خيّراً وآلهة خيّرة ــ وهما التعبير الأقصى عن الحركة الكونية في منظور هذه الذهنية ــ دون أن يكون لهما زوجان(٢٥) . ذلك أن التزاوج يمثل ، هنا ، فعلاً قانونياً طبيعياً انسانياً .- وهذا الفعل هو التعبير الاوفى عن الخصب ، اي الوجه الاول من الوجود كائناً . بينما الوجه الثاني من هذا الأخير نراه متمثلاً بالعقم . وجدير بالذكر أن « العقم » لا يقترن بالوجود الكائن ، المكون فحسب . انه يجسد ، كذلك ، الوجود ما قبل التكون ، اي الذي يمثل وضعية العماء والفوضى واللا تميز (وضعية المياه الاولى ــ البدئية) . في هذه الحال ، يمثل الانتصار على تلك الوضعية انهاء لـ « العقم » وتوليداً لـ « الخصب » وولادة له .

ضمن ذلك التصور للخصب الجنسي والعقم الجنسي ، تبرز الدلالة الخاصة للمكانة التي استحوذت عليها المواشي والزرائب والحيوانات عموماً ، والحقول والبساتين والانهار والزواج وعضوا الجنس لدى المراة والرجل والجماع والحمل والولادة ، وغيرها مما يتحدر من هذا الإطار أو هذه «الأصول» .

هكذا اذن . فإذا كان الجنس هو الذي تصاغ منه وبه دوافع الوجود

---

(٢٥) قارن ذلك بـ : يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٦ .

الخلاق كما تنطلق منه ، واذا كان يجسد السياق الخلاق - الحيوي - لهذا الوجود كما يمثل غاياته وينطوي عليها ، فان الحث عليه والتحريض على ممارسته يصبح امراً ذا اهمية مبدئية قصوى . ضمن هذا الحقل من فهم المسألة ، بالضبط ، تتضح الوظيفة الكونية العظمى التي انيطت بالاساطير العربية القديمة بمختلف صيغها ، وبصورة خاصة مدققة ، بصيغتيها المتصلتين ببدء العالم وتكونه من حيث هو كل ، وببدء الانسان وتكونه من حيث هو جزء .

أما الوظيفة الكونية تلك فقد برزت بمنحيين اثنين . المنحى الاول كمن في ضبط وصوغ القانونية الاساسية الفاعلة للعالم - فاعليته الجنسية - ضمن تصورات ذهنية منظمة ، الى هذا الحد أو ذاك .

أما المنحى الآخر للوظيفة الكونية ،التي انيطت بتلك الاساطير فقد تبلور في اثارة حوافز وايحاءات ومحرضات للطبيعة من شأنها أن تولد فيها قدرة على الفعل الجنسي الاخصابي ، اي الفعل الذي هو بمثابة الخصيصة الجوهرية العليا لها .

ولقد اعتقد ان تحقيق الوتائر القصوى لهذه القدرة لا يستوجب انشاء تلك الاساطير وتلاوتها في المناسبات الزراعية (الجنسية) فحسب ، وانما يقتضي كذلك ، وبصورة ضرورية متممة ، ممارسة العملية الجنسية نفسها ، بكل ما يرافقها من طقوس ايحائية تمثيلية اشارة الى الفعل الطبيعي الجنسي نفسه وحضاً عليه . أما هذه الممارسة فينبغي أن تأخذ مداها الاوسع والاكمل يدا بيد مع تلاوة تلك الاساطير ، وعلى نحو متواز معها من حيث المكان والزمان .

على ذلك ، يتضح ان الوظيفتين المشار اليهما تمثلان وجهين لفعل واحد ، هو توليد المثيرات والمحرضات على احداث العملية الاخصابية في الطبيعة (الزراعية) ، ومن ثم على تحقيق الازدهار .

ولما كانت التجربة الحياتية الزراعية قد اظهرت ان هنالك دورة طبيعية زراعية تمثل انتقالاً من الخصب الى العقم ومن العقم الى الخصب ، فقد كان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على انسان المجتمع العربي القديم ، ممثلاً بفئة الكهنة (الاريستوقراطية البيروقراطية) وبمستنيري الطبقة الفلاحية ، الى حد ما ، ان يضبط تلك الدورة في قواعد ومواسم تسمح له بالتبؤ معها والتهيئة لها بحدود معينة . من هنا نشأ « التقويم » الاسبوعي والشهري والفصلي والموسمي والسنوي .

ومن المسائل الهامة على هذا الصعيد تلك التي تتصل بنشوء « **الوعي التاريخي** » وبـ « الكتابة التاريخية » في بواكيرهما الاولى . فلقد كانت الوضعية الاقتصادية الزراعية منطلق هذين الأمرين . بصيغة أخرى نقول ، قبل الحضارة الزراعية ، بما تضمنته من رزنامة يومية واسبوعية وشهرية **وفصلية** وسنوية ، من العبث أن نبحث عن « وعي تاريخي » و « كتابة تاريخية » . ومع ذلك ، فان هذا الكلام عام اجمالي . ولقد ظهرت الارهاصات الاولى ، على هذا الصعيد ، لدى أهل وادي النيل والرافدين خصوصاً ضمن شعوب العالم العربي القديم ، بأشكال بسيطة ساذجة ومضطربة ، مثلت ، بدورها ، تمهيداً لبعض التطور الذي سيحدث لاحقاً في المجال المعني هنا . ويبدو أن هذا التطور حدث بحوافز فكرية تحدرت من الحضارة الهلينية(٢٦) .

بيد أن تلك الارهاصات كانت قد تبلورت ، بصورة خاصة ، بصيغة الاسفار اليهودية الخمسة وسفر يشوع وسفر صموئيل الاول والثاني وسفر الملوك الاول . وحسب برستد ، فان هذه الاخيرة تبرز بمثابتها « اقدم ما نملك من الكتابات التاريخية عند قوم من الاقوام ، ومؤرخها المجهول هو أقدم مؤرخ وجدناه في العالم القديم(٢٧) » .

ولعلنا نتبين في تلك الصورة المركبة ، مرة أخرى ، الالتزام الذي كان على ذلك الانسان أن يظهره حيال تلك الدورة ، فيقر بوجودها ويعمل على توظيفها

---

(٢٦) انظر : علي أدهم ـ تاريخ التاريخ ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١١ ـ ١٤ . ايضاً : جان فركوتر ـ مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧ .

(٢٧) ضمن : علي أدهم ـ نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

في خدمة وجوده الاجتماعي . وهذا بدوره ، تعبير عن تصور الموضوعية النسبية للطبيعة في الذهنية العربية الاسطورية .

واذا كانت الامور تتم على ذلك النحو ، فان حاجة كبرى محددة كانت تنمو وتتسع في حياة المجتمع العربي القديم . تلك هي ايجاد مركز « متخصص » بتأليف الاساطير وكتابتها ، وبممارسة الطقوس والتعاويذ ، وتقديم النذور والاضاحي والنصائح، وتفسير الاحلام والظاهرات الغريبة المثيرة ، والتوسط بين الناس والآلهة ... وعلى أساس من ذلك ، كان « المعبد » بوظيفتيه الاثنتين المتلازمتين ، الدينية الاسطورية والسياسية الاقتصادية ، قد وطد مواقعه ورفع من شأنه في حياة الاكثرية العظمى من اعضاء المشاعات القروية والاريستوقراطية البيروقراطية ،على حد سواء .

في الفعل الجنسي الكوني ظهرت أمامنا **ثلاثة** مناح : واحد يتصل دلالياً بالوجود، ما قبل التكوين ، حيث يكون هذا الاخير عشوائياً وغير منظم ومضاداً للابداع الجنسي . وآخر يتصل بالعملية التكوينية الكلية ، التي تمثل انتصاراً للخير على الشر ، وانتقالاً من العماء الى النور والنظام ، برغم ما يعترضها كل عام (زراعي) من اتجاهات تقودها مؤقتاً (في فصل العقم والقحط) الى مرحلة العماء والظلمة ، اي اللا خصب ـ العقم . ومنحى ثالث يكمن في تكوين الانسان خصوصاً بصفته احد تجليات الحركة الكونية الالهية (الطبيعية) الكلية . وهذا ، في وجه آخر للمسألة ، يتضمن القول بأن ذلك الانسان يولد جنسياً ، ويوجد جنسياً ، ويموت بدلالة جنسية . أما هذه الدلالة فتكمن في انتهاء وتلاشي شكل الانسان المرئي المباشر ، وفي بداية حياته الاخرى غير المرئية على نحو مباشر . وهنا ، أيضاً ، تتمثل هذه الحياة الاخرى إمابالخصب وإمابالعقم ، وذلك حسب «مايقدمه»فيحياته الاولى .

والانسان ، في ذلك كله ، يمثل وضعية مسيسة ، أي مصنفة وفق الموقع الذي يحوز عليه في المنظومة السياسية الايديولوجية ، والتراتب الاجتماعي الاقتصادي الهرمي القائم . واذا ما خصصنا ذلك ، برز أمامنا

التحديد التالي المتحدر من الألف الاول قبل الميلاد : « الانسان هو ظل للاله ، والعبد هو ظل للانسان . لكن الملك هو مرآة للاله(٢٨) » . وهذا يشير الى أن تلك الفئات الثلاث ، العبد والانسان والملك - الاله ، تندرج ، جميعاً ، في نسق واحد عام مشترك ، هو الفعالية الجنسية الكونية .

ولعلنا نكتشف في اللوحة السكونية السابقة نقطة مركزية من نقاط تمايز الذهنية العربية الاسطورية القديمة ذات القاع الاجتماعي الانتاجي المشاعي القروي عن الذهنية التي هيمنت في المجتمعات العبوديةاللاحقة ، والتي يبرز المجتمع الاغريقي القديم نموذجاً واضحاً من نماذجها . فليس هنالك من حدود قصوى بين تلك الفئات ، وان كانت كل واحدة منها تحوز على شخصية متميزة عن تلك . أما في الذهنية الاخيرة (الاغريقية) فان ما يلاحظ بالدرجة الاولى هو وجود مثل تلك الحدود القصوى بين الانسان والعبد . وهذا ما يقود بنا ثانية ، وان بصورة اخرى ، الى القول بأن الفكر (الذهنية) العربي القديم كان **أكثر من** أن ينحصر في حدود فكر **نخبوي فئوي** منحدر من مواقع طبقة واحدة . فلقد أسهم في تكوينه مصدران كبيران تمثلا بالكهنة الاريستوقراطيين البيروقراطيين وبمستنيري ومثقفي الطبقة الفلاحية ، وان كان للأولين ، في ذلك ، الدور الاكبر والاكثر عمقاً وشمولاً وهيمنة في حياة المجتمع العربي القديم .

في تلك الوضعية قد يبدو وارداً أن نتحدث عن«ديموقراطية بدائية»حصدت بعض ثمارها الطبقة الأساسية المستغلة ، طبقة الفلاحين . ولكن اذا قبلنا الحديث عن مثل هذه الظاهرة في المجتمع المعني ، فمن اللازم الضروري الا ننتزعها من سياقها في البنية العامة لهذا المجتمع بخصائصه الانتاجية المشاعية القروية .



---

(٢٨) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩٤ .

ان تصور الخصب الطبيعي الزراعي من موقع الخصب الجنسي الانساني، والحيواني ، وتصور الخصب الجنسي الحيواني من موقـع الخصب الطبيعي، الزراعي ، يمثلان : في الذهنية العربية الاسـطورية ، وجهين لمسألة واحدة ، هي الفعل الجنسي الـكوني المتعاقب بصورة دائمة متصلة . وكذا الامر فيما يتصل بالعقم الطبيعي الزراعي والعقم الجنسي الانساني والحيواني . وهنا ، نتبين علاقة عميقة متضايفة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، من طرف ، والوضعية الجغرافية الزراعية من طرف آخر . وهذا ما جعل هنري فرانـكفورت يـكتب ، بحق : « كان مجتمع ارض الرافدين متكيفاً تماماً مـع تعاقب دورة الفصول . اذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع، وتعقب امطار الخريف بلاء الصيف ، كان المجتمع الانساني يتحرك بتناغم مـع الطبيعة ، خلال احتفالات دينية تتـكرر دوراتها بالتتالي . وهذه كانت تعني للقدماء اكثر مما نستطيع نحن تحقيقه بإحيائها ، حيث كانت الجماعـة الانسانية تشارك بنشاط في الأزمات الـكونية التي كانت تمثلها تغـيرات الفصـول(٢٩) » .

تلك الضرورة ، التي تحدث عنها فرانكفورت تحت اسم « تكيف المجتمع مـع تعاقب دورة الفصول » ، برزت في المنطقة العربية القديمة كلها . وكان من شأن ذلك أن يولـد ، بدوره ، ضرورة أخرى ، هي التقويم الشهري، والشمسي لضبط التحول الزراعي . ومن الطريف والدال ، في هذا السياق ، ما لجأ اليه المصريون في مرحلة « الاتحاد الأول » من تسميات اطلقوها عـلى فصول السنة . فقد قسمت السنة من قبلهم الى ثلاثة فصول ، هي **«الفيضان»** أولا ، و « **البزوغ** » ثانيا ـ أي ظهور الحقول وانبثاقها من مياه الفيضان التي غطتها من قبلـ ، و « **الحصاد** » ثالثاً . أما الواحد من هذه الفصول الثلاثة فقد تـكون من أربعة شـهور وفق التقويم **الشهري** ، الذي سـاد عند جميع الشعوب القديمة الاخرى بسبب من أن القمر يمثل اكثر الوسائل سهولة لحساب الزمن . هذا مع الاشارة الى أن ذلك التقويم تخلوا عنه في مرحلة لاحقة ، ولجأوا

(29) Henri Frankfort : Kingship and the Gods, ed Chicago, 1948, P. 3 .

الى تقويم آخر اكثر سـهولة ودقـة(٣٠) .

ومن الملاحظ ان تكيف المجتمعات العربية القديمة مـع الطبيعة ، في تعاقبها الفصلي وانتقالها من الخصب الى العقم (الجفاف) ، قدجعل من بعض **الحيوانات** مركز الثقل في التصورات الالهية الاسطورية . اما السبب في ذلك فيـكمن في الدلالة الجنسية التي انطوت عليها ، وفي التشابه بينها وبين بعض الظاهرات الطبيعية المؤلهة . وعلى ذلك ، نواجه عدداً كبيراً من الحيوانات في معظم الاساطير العربية القديمة . فالبقرة والثور والثعبان والجمل والضفدعة والصقر والنسر والغراب والكلب والخروف والحمـار والنملة والهدهد الخ ، كل ذلك يبرز ليس بصفته رموزاً الهية فحسب . لقد نظر اليه أيضاً ، بل غالباً ، على أنه الآلهة أنفسها .

ان تلك المعطيات تظهر خصوصاً عبر « الزواج المقدس » ، الذي كان يقام آ « العريس الالهي » أثناء المواسم والاحتفالات الاسـطورية (الزراعية) ، وبمناسبة رأس السنة بصورة خاصة . فلقد كانت الموازنة والمماثلة بـين ظاهرات الطبيعة (الزراعية) والعلاقات الانسانية الجنسية تدعو الانسان الى اجراء طقوس خاصة بالزواج ، يقدمها تلاوة أو تمثيلاً . أما الهدف منها فقد تجسد بتعبئة وحث تلك الطبيعة وحث وتعبئة نفسه هـو ذاته باتجـاه انجاز (خلق) الفعل الجنسي المخصب . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، انـه حينما يهطل **الغيث** (المطر) ، فـان عملية (زواجاً) جنسية تكون قـد حدثت بينه وبين الارض ، التي تتلقاه بدورها ، وتمتصه بغبطة وفرح احتفالي في ثناياها وجذورها البعيدة . اما الدافـع الى ذلك الفعـل الجنسي الاخصابي ، فيتمثل بالسماء الالهي أو الاله السماوي ، الذي يبعث بقضيبه الالهي باتجـاه رحم الارض الالهي ، قاذفاً فيه منيه الخلاق .

---

(٣٠) انظر : جيمس هـ برستد ـ انتصار الحضارة ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٣ ـ ٧٤ . نذكر ، في هذا السياق وعلى سبيل المثال ، ان الاله الاكبر لسبأ في اليمن ، وهو « ايل مقه » أو « المقه » ، كان الها قمريا ذا أهمية خاصة في الحياة الذهنية الاسطورية ليس لسبأ فقط ، وانما كذلك لليمن عموماً . (قارن ذلك بـ : نسيب وهيبه الخازن ـ من

ويقدم لنا صموئيل كريمر نصاً ، ورد في مراسلة ملك اوروك « انمركار » وملك مدينة « اراتا » ، يعود تاريخه الى اوائل الالف الثالث قبل الميلاد . كما يرى انه اقدم ما صلنا من نصوص حول الزواج الالهي المقدس . هاهنا نقرأ ما يلي(٣١) :

الرجال الذين ولدهم دموزي الى النور من رجال ،
انانا ملكة جميع الارض ، سيدة اراتا ،
لأنها احبت زوجها حبا عظيماً ،
فجرت ماء الحياة لأجلهم ،
وانتجت لأجلهم اشجاراً في كل مكان من الارض .

ولقد مارس طقس الزواج المقدس دوراً مبدئياً وعميقاً في الحياة الاجتماعية العامة والخاصة للمجتمعات العربية القديمة . وكان « المعبد » قد مثل ، ضمن ما مثله ، المركز الجغرافي للممارسات التي تمت على هذا الصعيد . أما الفعل الجنسي فقد كون مضمون وشكل هذه الممارسات . والامر هذا تبلور وتطور على نحو تحول فيه الى عقيدة ثابتة عميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة الزراعية (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

السامين الى العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٧) . وقد قلنا في موضع سابق أن هذا الاله القمري اليمني كان قد ظهر في كل الجزيرة العربية باسماء مختلفة متعددة . أما الرمز الذي ظهر مجسدا فيه فكان الثور . « ويغلب ان ذلك ربما يعود لان قرني الثور يشبهان الهلال » . (رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٩) . يبقى ان نشير الى اننا سنأتي على هذه المسألة لاحقا وفي سياقها « الجنسي » ، الذي نعالجه الآن .

(31) S. N. Kramer : Enmerkir and the lord of Aratta, ed University of Pensylvania, 1952, Lines 568, 574 — 577. 99, 100.

وكذلك : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥١ .

والذي تبين أن عقيدة الجنس تلك تعود الى مراحل تاريخية مغرقة في القدم في المجتمعات المعنية هنا . فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله الأقدم من نوعه ، وذلك في حضارة اريحــا في فلسطين . اما تاريخه فيعود الى ما قبل **الالف السابع** قبل الميلاد . في هذا المعبد وجدت انصاب وتماثيل لعدد من الحيوانات الاهلية (اغنام وماعز وأبقار وخنازير) ، اضافة الى شكل لعضو الرجل الجنسي . وقــد جعل هذا الاكتشاف وليام البرايت يصل الى الاعتقاد بأن اقوام العصر النطوفي الذين عاشوا في تلك الفترة التاريخية البعيدة ، في كنعان ، كانوا من عبدة العضو الجنسي(٣٢) . والامر هذا نفسه نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس(٣٣) .

اما في معبد جبيل فقد اكتشفت مسلات تعود الى الالف الثالث قبل الميلاد ، كانت تمثل انصابا رمزية لعضو الجنس ، رمزاً للخلود والاستمرار(٣٤) . هذا التصور نواجهه بصيغة حقوقية آشــورية تنص على أنه اذا تعرضت امراة لرجل فاصابت احدى خصيتيه بأذى ، « بترت اصبعها واذا اصابت الاثنتين معا (او اذا جز الطبيب الخصية الثانية وهو يعالج الخصية المصابة) وقعت التبعة كلها على عاتق المراة الجانية ، وحــكم عليهابيتر ثدييها(٣٥) » . أما من موقع تلك المسلات ، فقد قادنا البرايت الى نتيجة خطيرة الدلالة على

---

(٣٢) وليام البزايت : اركيولوجيا فلسطين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣٣) رشيد الناضوري : المدخل ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤ . ولا يقتصر ذلك الامر على المنطقة العربية المعنية هنا ، بل نواجهه في أنحاء أخرى من العالم القديم . من ذلك ، مثلا ، النصب الذي اكتشف في اكسيوم القديمة ـ وقد كانت كما هو معروف على صلة واسـعة عميقة بالعالم العربي ـ أقيم فيها قبل ثلاثة آلاف سـنة . وكذلك النصب التي ظهرت في أفريقة لجنوب الصحراء ، والتي تمثل تمثيلا مجسما واضحا عضو الذكر الجنسي. (انظر حول ذلك : دائرة المعارف البريطانية ، ١٩٦١ ، المجلد الاول ـ مادة « أفريقية » . وكذلك : محمـد عبد الفتاح ابراهيم ـ الثقافات الافريقية ، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٥٣ ـ ١٥٥)

(34) M. Dunand : Byblos, ed. Librairie Adrien Maisonneuve, Beyrouth, 1968, S 48 - 53 .

(٣٥) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١١ .

الصعيد الذي نحن في صدده الآن : فنحن اذا أوّلنا تلك المسلات على أساس فهمها من موقع ما كان عند الفينيقيين تحت اسم « بيت ال» ـ بيت الاله فاننا حالئذ نصل الى أن الاله يمثل ، في ذهنيتهم الاسطورية ، الاستمرار والخلود والعلة الاولى(٣٦) .

لعل ذلك الموقف يجعلنا ، فيما اذا اخذنا به ، نمسك باحدى الحلقات الاكثر اهمية في ذهنية الجنس الاسطورية العربية القديمة . ذلك لأن رفع الجنس الى مستوى **العلة الاولى** الكامنة وراء الكون واستمراريته وخلوده ، يضعنا أمام طراز من التفكير الاسطوري ، الذي بوسعنا أن نعتبره تمهيداً قويا للفكر الفلسفي لاحقاً . وهنا ، نتبين وجهاً آخر من اوجه الفكر العربي القديم ، الذي ظل ، في النهاية وفي أساس الامر ، غير قادر على تجاوز النسق الاسطوري مضموناً وشكلاً .

أما الاساس العميق الذي أعاق مثل ذلك التجاوز فنرجح انه (أو على الأقل بعض مظاهره) تولد وتبلور في ظل عجز البناء السياسي والايديولوجي آنذاك على جعل العلاقة بين الفكر والعمل ، بين الراس واليد متقاطبة بصورة قطعية حاسمة ، كما حدث في المجتمع العبودي لاحقاً .

ان عقيدة (ذهنية) الجنس تظهر هكذا امامنا شمولية التأثير وعميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة . وقد اكتسبت شموليتها وعمقها هذين من موقع الوضعية الاقتصادية الزراعية وضمن الاسلوب الانتاجي العتيد ، الذي فصلنا فيه في مواضع سابقة . ومن الجدير بالاهتمام أن تلك العقيدة لم تمثل ، بالنسبة الى أقوام تلك المجتمعات ، مبادىء عامة يحكم باسمها

(36) W.F.Albright : Archaeology and the Religion of israel, ed. Baltimore, the Johns Hopkins Press 1946 , 2 nd .

عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٩ . انظر هذا المصدر الاخير (ص ٢٥٠) ، ثانية ، حول انصاب ذات رموز جنسية اكتشفت في مدينة ماري الأمورية على الفرات . وقد صنعت من الارز ، شعار دموزي .

المعبد ـ الملك الاله من علو ، وتظهر من ثم بمثابتها مبادىء تفرض نفسها ضمن أوساط أولئك بأدوات قمعية ، بالدرجة الاولى . على العكس من ذلك ، نحن نتبين فيهامسلكاً اجتماعياًعاماً وخاصاً يتوغل في شرايين الحياة العائلية والسياسية والاقتصادية والادارية الخ ...

واذا ما وضعنا هذا الامر في سياق منهج ، فانه يصبح بمستطاعنا الوصول الى قانونية حكمته واخضعته لمنطوقها ، في الوقت الذي شكلت فيه أحد أشكال المفارقة المنطقية . تلك هي خضوع الاقتصاد للبيولوجيا (الجنس) على الصعيد **الذهني** الاسطوري ، وخضوع البيولوجيا (الجنس) للاقتصاد على الصعيد **الواقعي** الموضوعي ..

ان « الزواج المقدس » ، بما يستتبعه من طقوس وتبعات وتقدمات وأضاحي ، برز ، ضمن ذلك الاطار ، بمثابته فعلا كونياً عاماً وخاصاً . ومن البين انه كان يجسد رمزاً تطبيقياً للعلاقات بين الظاهرات الطبيعية . فالماء يتزوج الارض ، وينتج عن ذلك الوليد السعيد ، الغلال الخصبة . وبالطبع ، فان « زواجاً مقدساً » يقتضي وجود « عريس مقدس » . هذا العريس هو الذي يخصب الوجود الكائن ويثمره ويغنيه . واذا ما غاب أو انهزم ، فان في ذلك ما ينطوي على العقم والقحط والبؤس ، ومن ثم المأساة .

من هنا ، كان **الإنسال** واحدة من السمات الكبرى للكون الخصب بمختلف مظاهره . وقد سبق أن أشرنا الى أن « الشيطان » أو « الغول » كان يمثل ، في الذهنية العربية الاسطورية ، وجوداً هجيناً . فلا هو بالذكر ، ولا هو بالانثى . انه ، بكلمة ، لا ينسل . ومن ثم ، فهو خارج حقل الفعل الاخصابي .

ومما يلفت النظر أن الملوك الآلهة أو الالهيين أو الملوك وكلاء الآلهة كانوا يجسدون في أشخاصهم ذلك التصور الخصبي . فقد برزوا بصفتهم واهبي الناس حياتهم ونضارتهم ، أي خصوبتهم . ومن ثم ، فهم أولئك الذين يخلقون للرجال فحولتهم وللنساء خصبهن وللطبيعة قدرتها على التجدد .

فلقد أطلق حمورابي على نفسه الالقاب التالية : انه « (جامع القشور والبذور) في نيبور ومعيد بناء اريدو ومفرح قلب مردوك ، وباعث

الفيضــان الى اور ، ومسبب الرخـاء لـ (آتوم) و (عشتار) (٢٧) » . وهذا ينطوي عـلى تصور الزراعة متلاحمة بالبيولوجيـا (الجنس) والسياسة . ذلك أن جمع « القشور والبذور » يمثـل ، هنـا ، « أحجار الاساس » للفعل الزراعي ، كمـا للفعل الجنسي ، بقـدر ما يشير الى الضـابط السيـاسي النـاظم والمتمم لهمـا .

ان تلك الفكرة الاخيرة ذات أهميـة خاصـة بالنسبة الى فهم الاطـار التاريخي الحضاري لتصور الجنس الزراعي أو الزراعة الجنسية . فلقد كمن هذا الأخير في طبقيـة الوضعية الاجتماعية التي استنبتته واحاطت به **أولاً** (ونعني بذلك الوضعية المشاعية القروية) ، وفي الارتفـاع عن الطبيعة المباشرة وعليها **ثانيـاً** (وهنـا تتضـح امـكانات وآفاق النمو التي حققهـا الانسان عـلى الأصعـدة الاقتصـادية الاجتمـاعية **والتقنية والذهنية**) . وفي تغلب الرجل عـلى المراة ومن ثم نشوء مرحـلة الأبوة على اشلاء مرحـلة الامومة **ثالثاً** .



(٣٧) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الادنى ـ نفس المعطيات القدمة سابقا ، ص ١٤٤ .

د ــ الوظيفة الجنسية الكونية بين « الزواج المقدس » و « حق الليلة الاولى »

ان « الارض » ، التي نظر اليها أهـل وادي النيل القدامى على انهـا « صانعة كل ما فيه نسمة الحياة » وظهرت في المنحوتات المصرية كامرأة ترضع طفلاً ، برزت ، كذلك ، « بصفتها مجسدة القوى التناسلية كلها في الـكون . فهي (أم الآلهة) ، وهي كذلك أم البشر وخالقتهم ، بل انها ــ كما ينص أحـد النقوش ــ (ام الاطفال أجمعين) . واذا شاءت ، خرمت فاعل الشر من النسل أو منعت عن الارض كل ميلاد(٣٨) » . ان هذا يظهر ، بوضوح ذهني بالغ ، أهمية تصور « الخصب الجنسي الطبيعي » في المجتمع النيلي (والمجتمعات العربية القديمة الاخرى) . بل اننا نلاحظ ذلك في نطاق عملية التأثير الاسطوري الفينيقي التي تمت باتجاه التصور المذكور . ف « اتون » ، اله الفرعون الثائر اخناتون ، يمثل احـد أشـكال ذلك التأثير . اذ أن « اتون » وهو اله الشمس الاوحد ، يمثل تحريفا لغوياً مصرياً للفظ « ادون » ، الذي يعني « السيد » والذي اشتق منه ــ ضمن امكانات واحتمالات قانون العلاقة الجدلية بـين الداخل والخارج ــ «ادونيس» ، الاله الفينيقي الشهير،الهالخصب والحب(٣٩) .

بل اننا نتبين ذلك التصور عن الجنس الـكوني الفاعل فيما خلفه مستنيرو الفلاحين وقـادة انتفاضاتهم . وهذا يرينا ، بصـورة جديـدة ، اللوحـة الذهنية الاسـطورية العربية القديمة بصفتها نتاجاً للطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية بعقلها الفاعل ، الكهنوت ، وللطبقة الفلاحية ، في آن واحـد ففي احدى أهم وثائق الاحتجاج الفلاحي على طغيان أولئك الاريستوقراطيين، تلك التي عرفت باسم « الفلاح الفصيح » ، يتضح ذلك التصور بدقة .

---

(٣٨) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٠ .

(٣٩) انظر : لبيب عبد الساتر ــ الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢ .

نقرأ في هذا النص ، الذي يعود الى عهد الملك خيتي الثالث في هرقليوبوليس في بداية القرن الحادي والعشرين ق.م ، ما يلي : « ... ان الذي يوزع الحق يجب ان يكون منصفاً ومدققاً ومضبوطاً مثل كفتي الميزان أو مثل الكيل أو مثل تحوت اله القياس المضبوط ... اصنع العدالة من أجل سيد العدالة ... إبعد لوحة تحوت من عمل الشر ... ان الذي يغني بالباطل لا أولاد له ... وعندما يموت ويدفن لن يمحى اسمه من الارض بل يذكر بأعماله الحسنة ، هذا هو المبدأ الذي أمر به الاله(٤٠) .. » .

ان ما يلفت النظر في ذلك النص هو اقتران الإنسال الجنسي بالخير والعقم الجنسي بالباطل (الشر) . والفكرة هذه تزداد وضوحاً ، حالما نتبين وجهاً آخر لها ذا حدين . الاول يقوم على النظر الى الانسال الجنسي على أنه قيمة اجتماعية اقتصادية خلاقة (خيرة) . أما الحد الثاني فيفصح عن نفسه في اعتبار العقم الجنسي قيمة اجتماعية اقتصادية تدميرية (شريرة) . أن لوحة متعددة الاوان ومفعمة بالآفاق تبرز أمامنا على هذا النحو ، مقدمة نمطاً هاماً من انماط الفكر العربي القديم . فالاقتصاد والاجتماع والسياسة تظهر ،مجتمعةومنفردة،من حيث هي جنس . والجنس، انساناً كان أو نباتاً أو حيواناً ، يظهر اقتصاداً واجتماعاً وسياسة . وفي كلتا الحالتين ، نواجه ذهنية اسطورية مسيسة الى حد كبير عميق الدلالة ، على نحو ما أوضحناه في نهاية الفقرة السابقة تحت هذا التعبير .

ولقد كنا أشرنا الى ما أطلقنا عليه « شخصية هجينة » ، واعتبرنا انه مثل ، في الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، الشر اطلاقاً . هذا ما رأيناه مجسداً بالقوى « الشيطانية » ، تلك التي تكرس العقم الجنسي (الاقتصادي) وتقف عائقاً دون تحقيق الخصب والإنسال الجنسي . وفي هذا السياق ، وجدنا تلك القوى تعرف بأنها تلك التي تعيش بعيدة عن الناس وعن الطبيعة الحية الخصبة ، في القفار القاحلة والخرائب المهجورة ، وبأنها لا تملك من

(٤٠) ج. ولسن : الحضارة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٠٩ ـ ٢١١ .

الاعضاء الجنسية ما يهيئها لكي تكون خصبة مخصبة (جنسياً) . انها أشكال كونية من خصائصها أن تدمر الحياة ، مثلها في ذلك مثل الجراد الذي يقضي على الزرع والضرع ، ويخلف القحط والقحل والعقم (البؤس). ومن هنا ، فقد ظهرت ، في الذهنية المشار اليها ، بأنها شياطين وغيلان ،

ليسو ذكوراً وليسو اناثاً ،

... رياح تعصف ،

ليس لهم نساء ولاينجبون الاطفال .

وقد قدمت لنا الاسطورية العربية ، في ما بين النهرين ، نماذج حسية بالغة الأهمية والطرافة على تلك الوضعية . ف « عشتار » ، التي تبرز إلهة للخصب ، يمثل حضورها حضوراً للمواسم الزراعية الثرية وللفحولة الجنسية لدى الرجال والنساء . واذا ما غابت ، غاب الخصب والحب ، وغابت الفحولة ، وحضر البؤس في الغلال ثقيلاً مع اليتم والعويل . إن ذلك يتمثل بنزول عشتار الى العالم السفلي – وهو يوازي نزول إنانا السومرية الى العالم السفلي – ، وبغيابها هناك ، تاركة الكون كله في حالة من الشوق الحزين والتململ والقلق و « الانتظار » ، انتظارها . فهي « الغائب المنتظر » ، الذي سيعلن « قيامته » ، في حينه ، فيقوم ، و « يخلص » الكون من تلك الوضعية الفاجعة . عشتار تنجز هذه المهمة الكبرى ، حيث تنتشل حبيبها دموزي من براثن « العالم الآخر » . وهنا تنفجر المأساة العظمى :

« بعد أن نزلت عشتار الى العالم الاسفل ،

لم يعد الثور يعتلي البقرة ، والحمار يلقح الحمارة .

وفي الشارع ، لم يعد الرجل يلقح الفتاة

فالرجل ينام في غرفته والفتاة تنام على جانبها(٤١) .

---

(٤١) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم – نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

ويبقى الـكون ، كما قلنا ، في ، انتظار مقدس ، حتى تتحقق « العودة » وتحين « القيامة » ، عـودة عشتار وقيامتها . أما الهـة العالم السفلي « ارشكيغال » ، فانها تأمر مرافق عشتار العائدة ، والتي حققت قيامتها :

أما ما يخص دموزي حبيب صباها

فاغسله بالماء الصافي وادهنه بالزيت الحلو

البسه الرداء الاحمر ، ودعه يعزف على مزماره اللازوردي

ودع الغواني يعـدن الى طبيعتهن(٤٢) .

في النص هـاهنا ، نواجـه أمرين يمثلان أحد مفاتيح عقيدة الجنس في الذهنية العربية الاسـطورية . الاول يتجسد بـ « الزيت الحلو » ، والثاني بـ « عـودة الغوانـي الى طبيعتهن » . فعودة وقيامـة وحضـور دموزي وعشتار يعني حلول الخصب ثانية . وهذا يعني ممارسة الجنس ، ومن ثم تحقيق الغايات الـكبرى من الـكون . أما ممارسة الجنس فتقتضي انتاج المادة المنوية الخلاقة وايداعها في رحم الـكون . وهذا من شأنه أن يولد معطيات وشروط « زواج مقدس » جديد ، يـكون فارسه العريس الذي انقذ من أخطبوط العالم السفلي ، عالم العقم والقحط . واذا ما حدث ذلك ، فانه يـكون بفعل الماء « الصافي » و « الزيت الحلو » . اذ أن هذين هما « اكسير الحياة » . فهما ينطويان على مقومات تحقيق « عودة » و « قيامة » عشتار ودموزي . بل بتعبير أدق ، ذينك العنصران يرتدان الى عنصر واحد ، هو تلك المادة المنوية الخلاقة .

ومن المعروف أن « المـاء المقدس » و « الزيت الحلو » استمرا يفعلان فعلهما « الإسراري الإخصابي » في العقائد الدينية اللاحقة ، اليهودية والمسيحية والاسـلام . بـل ان « الزيت الحلـو » بـرز في الذهنية الاسـطوريـة

---

(٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

العربي بمثابته « المني » ، الـذي منـه تنبثق الحيـاة . وحتى اذا ظهـر بصفته رمزاً « للمني » ، فان الرمز هنا لا ينفصل عن المرموز .

اما الأمر الآخر الذي نواجهه في النص الاخير ، وهو « عودة الغواني الى طبيعتهن » ، فيتصل بذلك الامر الاول اتصالاً وثيقاً . فهذه الدعوة تعني الحث على ممارسة الجنس ، بعد حرمان طويل ارغمن عليه بسبب العقم الذي اجتاحهن واجتاح كل وسائل العيش والخصب . ان دعوتهن الى الجنس يمثل رداً على مرحلة العقم والقحط ، وعودة الى الحياة الثرة الغنية . ومن ثم ، فان ذلك يعتبر دعوة صراحاً لانتاج الجنس ، المني ، الزيت الحلو .

ولعلنا نستطيع القول بأن انقطاع « الغواني عن طبيعتهن » يرمز الى المرحلة التي لا تحمل المراة فيها ، سـواء كانت اثناء الطمث أو ما قبله وما بعده . ولـكن تـلك المرحلة وان كانت تجسـيداً للتوقف عـن الاخصـاب والخلـق ، فانهـا تظـل تمثـل تمهيـداً للفعـل الاخصـابي الخـلاق وتحفيزاً عليه . وقـد يبدو ان في هذه الوضعية أصولاً أولى لفـكرة التحريم الجنسي، التي اخذت بها جملة من العقائد الدينية والاتجاهات الفـكرية اللاحقة . اذ أن تحريم الجنس أثناء الطمث هو ، من وجـه مقابـل ، احترام له وحث عليه ، في وقت واحـد .

ان عشتار التي تجسد الحب ، الخصب ، الجنس ، والتي تعود الى عالم الحب والخصب والجنس بعد غيبة طويلة مأساوية ، تعاود عملها الخلاق على نحو يعيد للـكون رواءه وحيويته . وهذا ما جعل منها محور الفعل الجنسي ضمن دورات كونية (زراعية) ، ومـع كل مظاهر الـكون الطبيعية والنباتية والحيوانية والانسانية ، وربما يصح ، هنا ، النظر اليها بمثابتها سـيدة « البغايا المقدسات » ، اللواتي يقدمن انفسهن هبات للخصب والحب وحثاً عليها من قبل الطبيعة(٤٣) .

---

(٤٣) ان انانا ، التي تمثل السلف الشرعي لعشتار في الذهنية السومرية ـ وقد أشرنا في مكان سابق الى التداخل العميق بين هذه الذهنية وبين الاخرى البابلية ـ ، تقدم ارهاصات كبرى

واذا كانت عشتار كذلك ، فان الجنس الذي يمثلها وتمثله يعتبر ، في الآن نفسه ، موزعاً على كل الزوجات والنساء الخصبات ومجسداً فيهن . وهذا ما دعا جلجامش الى رفض دعوتها له لممارسة الحب . في هذه اللحظة من الموقف ، يتضح عنصر على غاية الاهمية المنهجية بالنسبة الى القضية المطروحة . الاهمية هذه تفصح عن نفسها فيما يمكن ان نطلق عليه « عشتار **الكلية أو الشاملة** » . فهي – عشتار – للجميع ، وبالجميع ، وعبر الجميع . انها للجميع أما وزوجة ، بل هي لهم زوجة ، بالدرجة الاولى ، وعشيقة حبيبة ، بالدرجة القصوى . وهي ، بهذا ، بهم . ذلك لان وجودها ، وهو المرتهن به وجود الآخرين (الرجال) ، أصبح مرتهنا بوجودهم . وكذا الامر

لطقس « الزواج المقدس » البابلي ، والعربي عموماً . نقدم ، كمثال على ذلك ، مقطعا من قصيدة تنشدها انانا . وهذا المقطع ، الذي لم ينشر بعد ويوجد في المتحف البريطاني ، هو « أقرب في مضمونه ومزاجه الى السفر التوارتي » . (انظر ذلك في : صموئيل نوح كريمر – طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ، مجلة : آفاق عربية ، تشرين الاول ١٩٧٩ ، ص ٧٢) :

« لقد جاء بي اليها ، جاء بي اليها ،
أخي جاء بي الى الخميلة
دموزي جاء بي الى الخميلة
بين الاشجار المنتصبة تمشيت (؟) معه ،
وقرب أشجارها الممتدة وقفت معه ،
عند شجرة تفاح انحنيت كما هو مناسب .
في حضرة أخي الذي جاء وهو ينشد ،
في حضرة السيد دموزي الذي جاء نحوي ،
الذي من ... الطرفاء جاء نحوي
الذي من ... عزوق التمر جاء نحوي ،
سكبت من رحمي زروعا
في حضرته وضعت زروعا ، في حضرته سكبت زروعا
في حضرته وضعت حبوبا ، في حضرته سكبت حبوبا » .

فيما يتصل بالوجه الآخر من وجود عشتار . انها توجد عبر الجميع ، فتتجلى فيهم ، مفصحة عن شخصها عبر شخوصهم . وهذا ما يعود بنا ، ثانية ، الى التصور القائم على انها تتمثل بكل النساء والزوجات الخصبات .

لهذا وذاك وذلك من الاعتبارات المتمثلة بعشتار ، وجد جلجامش نفسه مدفوعاً باتجاه رفض دعوتها المقدسة « المشبوهة » اياه لممارسة الحب والجنس، مشبعين ايما اشباع . فلقد شعر جلجامش — وكان قد حقق مع صديقه انكيدو انتصاره الكبير على العفريت « خمبابا » — أن في ذلك انتقاصاً لقيمته الكونية البطولية من قبل عشتار « الغادرة » ، تلك التي لم تبق على حبيب لها أو عشيق :

ولما أن لبس جلجامش تاجه

رفعت « عشتار » الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش (ونادته) :

« تعال يا جلجامش وكن عريسي

وهبني ثمرتك أتمتع بها

كن زوجي واكون زوجك

وهنا ، كانت المفاجأة ، وكان الهجوم الصاعق . فلقد فتح ... جلجامش فاه وأجاب عشتار الجليلة وقال :

« ولكن ماذا علي أن اعطيك ان تزوجتك

اتحتاجين الى السمن (الزيت) والكساء لجسدك ؟

. . . . .

أي خير سأناله لو تزوجتك ؟

أنت ! ما انت الا الموقد الذي تخمد ناره في البرد ؟ ..

أي من عشاقك من بقيت على حبه أبدا ؟

وأي من رعاتك من رضيت عنه دائماً ؟

تعالي اقص عليك (مآسي) عشاقك :

من اجل « تموز » ، حبيب صباك

قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة

لقـد احببت طير الشقراق المرقش

ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه

وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادبا : « جناحي ، جناحي »

....

واحببت راعي القطيع ، الذي لم ينقطع يقدم لك أكداس الخبز

وينحر الجداء لك كل يـوم

ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئبا

وصار يطارده الآن الفه من حماة القطيع ، وكلابه تعض ساقيه

ثم احببت « ايشولونو » ، بستاني أبيك

الذي كان يحمل اليك السلال الملأى بالثمر بلا انقطاع

وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم

(ولـكنك) رفعت اليه عينيك فراودته وقلت له :

تعال الي يا حبيبي « ايشولونو » ودعنا نذق متعة رجولتك

مد يدك والمس مفاتن جسمنا »

فقـال لك « ايشولونو » :

ماذا تبغـين مني ؟

....

فاذا ما احببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء(٤٤) » .

---

(٤٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ ـ ٦٣ .

في هذا النص ، تتضح ابعاد تصور الجنس ، كما تجسده عشتار بصفتها احد أوجه الذهنية العربية الاسطورية . انها أبعاد تتمثل بتعميم الخواص وتخصيص العام . نعني بذلك أن في شخص عشتار تمثل الخصب كلاً وجزءاً . ومن هنا ، فهي الهة الخصب والجنس . وقد مرت ، في النص المذكور ، مواقع يجري الحديث فيها عن « **العريس** » و « **الزواج** » والتمتع **بثمرة** جلجامش » و « **الزيت** » والدعوة الى « تذوق **متعة الرجولة** » و« لمس مفاتن **الجسم** » . ان في ذلك كله ما يعمق رؤيتنا لبدئية الجنس وكونيته، ولاعتباره الناظم الاشمل والاعمق في الكون .

وجدير بالملاحظة ما جاء في نص يصف احد احتفالات الزواج . فقد ورد فيه ما يلي :

« عندما يقام الزواج ،

يقودون عشتار الى بيت والد زوجها ،

ليكون هناك فرح طوال تسعة أيام .

وهم يدعون عشتار عشارا(٤٥) » .

ويعلق يوسف الحوراني على ذلك ، اذ يشير الى أننا نكتشف في ذلك النص « ان عشتار ذاتها عندما تدخل المخدع الزوجي يتغير اسمها الى (عشارا) اي الى الهة اخرى يكون اختصاصها في المخدع(٤٦) » ذلك التفسير للمسألة يضعنا أمام لفظي « التعشير — والمعشرة » .

ويصف الاول الحيوانات التي تحمل بعد السفاد ، بينما يعني الثاني « البقرة الحامل .. التي حملت برعاية (عشارا)(٤٧) » .

---

(٤٥) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣ .

(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان ذلك يكشف لنا ، بمزيد من التكثيف ، العلاقة الحضارية (الحضرية) المسيسة بين الجنس والزراعة . فحتى البقر ، بل لنقل ، البقر بالدرجة الاولى تحمل وتلد برعاية عشتار . ذلك أن النشاط الزراعي يعتمد — في حالات جمة — على البقر ، الصبور ، المنتج والزاخر هو نفسه بالعطاء (من لحم وحليب وجلد وشعر وجر وتدفئة وشوي — استخدام الزبل المجفف — الخ ...) .

ان ذلك يظهر مدى الاهمية الكونية الكبرى للدور الذي مارسته عشتار في الذهنية العربية القديمة بصورة عامة . وهذا ما أشار اليه جيمس فريزر ليس على صعيد هذهالذهنية فحسب ، بل فيما يتصل بالعالم القديم عموما ، بما في ذلك تلك التي تتصل بالوضعية الاغريقية(٤٨) .

وقد اورد جيمس فريزر وثيقة كانت مودعة في المكتبة الملكية في نينوى ، يتحدث فيها سرجون ، الملك الاكادي عن أصله . في هذه الوثيقة ، التي شكلت جزءاً من كتابات نسخت في القرن الثامن ق.م ، يبرز الحديث عن عشتار بمثابتها الالهة التي تمنح الصلاحية الشرعية للحكم :

أنا (سرجون) ، الملك القوي ، ملك اكاد

كانت امي سيدة متواضعة ، أما ابي فلا علم لي به

ولكن عمي كان يسكن الجبال

ومدينتي هي (ازوريبانو) التي تقع على شاطىء الفرات

وقد حملتني أمي المتواضعة وولدتني سراً

ثم وضعتني في سلة من الأسل واحكمت اغلاقها بالقار

وطرحتني في النهر الذي لم تغرقني مياهه

(٤٨) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم — الجزء الاول ، ١٩٧٢ مصر ، ص ١٢٢ .

ثم حملني التيار الى السقاء (اكي) فحملني معه

(اكي) السقاء كفلني كما يـكفل ابنه

(اكي) السقاء عينني بستانياً لـه

وبينما كنت اعمل بستانيا ، احبتني الالهة عشتروت

ولمدة اربـع سـنوات حكمت المملـكة

وحـكمت الشعوب ذات الرؤوس السوداء واخضعتها(٤٩)

على صعيد مسألتنا ، نواجه ثلاث فـكر مركزية . الاولى تتمثل بالاهمية التي تتمتع بها عشتار في حسم المواقف . ان حبها لسرجون كان بمثابة نقطة الانطلاق له . لقد تحول من بستاني الى ملك الهي ، يحـكم الشعوب ذات الرؤوس السوداء ويخضعها . ان « الحب » ، هنا ، يعني القدرة الكونية على الفعل من الموقع الاعمق والاقوى . في هذه النقطة تتشابك المواقع الجنسية بالمواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية على نحـو ربما يؤدي بنا الى ما سيتبلور لاحقاً تحت حـد « الحق الالهي المقدس » في الحكم السياسي .

الفـكرة الثانية تتضح بصورة « الماء » و « النهر الجاري » و « السقا » و « البستاني » . فهنا نجد انفسنا أمام التصور الحيوي للماء ، الذي ينظر اليه بصفته أس الحياة ، أو كما سـيقال لاحقاً : « وخلقنا من الماء كل شيء حي » . فليس من قبيل الانشائية أن نواجه عشتروت، في هذا السياق، مقترنة بالماء والنهر والسقاية والبستنة . ان « محرقة » النظر تزداد هنا كثافـة ووضوحاً باتجاه الوحدة بين البيولوجيا (الجنس) والسياسة والاقتصاد ، ولـكن من موقع مسيس منضبط بضوابط حضارة المدينة الزراعية المتبلورة في الاطار المشاعي القروي .

أما الفـكرة الثالثة فتعلن عن نفسها في الاسـطورة المتواترة المعممة حول الطفل اللقيط ، ووضعه في سـلة أو صندوق يرمى به في النهر ، ليلتقط

(٤٩) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم ـ الجزء الثاني ، ١٩٧٤ مصر ، ص ٨ .

من احـدهم ، ويكون له (الطفـل) شأن كبير . هـذه الفكرة نواجـه فيها هنا ، عنصر الاب ، الذي نفتقده في فكر اخرى مماثلة (فـكرة عيسى بن مريم ، مثلا ، ومن قبله اوزيريس) . ولعلنا نتبين في تلك الفـكرة تصور « المخلص المنتظر » ، الذي تناط به مهمة تحقيق خلاص البشرية ، ولكن عبر الحصول على بركة الهة الخصب أو الكون أو الحياة ، وغير ذلك مما يـدخل في هـذه الدائـرة .

ومن الطريف الدال أن « انكيدو » ، غريم وصديق جلجامش والإنسي الوحشي في الملحمة المسماة باسم هذا الأخير ، يكتسب شخصيته الحضارية (الحضرية المدينية الزراعية) ، عبر ممارسة الجنس مع إحدى « البغايا المقدسات » ، اي احدى النسـاء اللواتي تتجسـد وتتجلى فيهن سيدة الخصوبة عشتار . فتلك البغي تكلف بترويضه ، وبجعله كائنا يأكل الخبز ويحب ، كما يصنع الخبز وبمنح الحب . ان الصياد ، الذي احس بخطر انكيدو المتوحش في البرية ، يسأل أباه النصيحة . فيسمع منه ما يلي :

.. انبىء جلجامش عن بأس هذا الرجل
وليعطك بغياً تصحبها معك
ودعها تغلبه وتروضه

...

دعها تخلع ثيابها وتكشف عن مفاتن جسمها
فاذا ما رآها فانه سينجذب اليها
وعندئذ ستنكره حيواناته التي شبت معه في البرية »

...

فان البغي رأته ، رات الرجل الوحش

...

(فأسر اليها الصياد) : هذا هو يابغي فاكشفي عن نهديك
اكشفي عن عورتك كي يتمتع بمفاتن جسمك

لا تحجمي ، بل راوديه وابعثي فيه الهيام

...

علمي الوحش الغر فن (وظيفة) المرأة

...

نضت ثيابها فوقع عليها

...

وبعد أن قضى وطره منهـا

...

وجه وجهه الى الفه من حيوان البر

فما ان رأت الظباء « انكيدو » حتى ولت عنه هاربة

...

لقد خذلته ركبتاه لما اراد اللحاق بحيواناته

أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل

ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم »(٥٠) .

إن الأمر ، كما يتضح من النص الاسطوري ، لا يقتصر على تحول انكيدو من « متوحش » الى « فطن واسع الحس والفهم » . بل انه يبلغ مدى أوسع من ذلك ، وفق منظور واعتبارات الذهنية الاسطورية المعنية هنا . فأنكيدو

رجـع وقعـد عند قدمي البغي

وصار يطيل النظر الى وجهها ولمـا كلمته أصاخ بالسمع اليها

كلمت البغي « انكيدو » وقالت له :

« انك حكيم يا أنكيدو ، وأنت مثل اله

... »

---

(٥٠) طه باقر : ملحمة كلكامش : نفس المعطيات المتقدمة سابقا ، ص ٤١ ــ ٤٣ .

فأجاب « انكيدو » البغي وقال لهـا :

هلمي ايتهـا البغي ، خذيني الى « البيت » المشرق المقـدس ،

مسكن آنو وعشتار(٥١)

ان الجنس ، كمـا يفهم ضمن ذلك السياق ، يمثل نقطـة التحول العظمى من « التوحش » الى « التحضر » ، ومن ثم من التوحش الى « الحكمـة » و « التمثل بالالوهيـة » ، ان لم يكن « الالوهية » نفسها .

ولنـلاحظ ، هنـا ، أن « التحضر » عبر الجنس ، لا يعني البقاء بحدوده البيولوجية الخالصـة . مثل هذا التصور ل « الجنس » فقـد مقومات وجوده في الذهنية العربية القـديمة ـ المشاعية القروية ـ . فحـل محله تصور أكثر تعقيـداً وتركيبـاً . لقـد غدا جنساً حضرياً (حضـارياً) ، تتقـاطع فيه الاتجـاهات الجديدة المتمثـلة بتطور مرموق ـ بحـدود العصر آنـذاك ـ عـلى الصعيد الزراعي التقني ، الذي أسـهم في تكوين وعي التمايز ، اي ـ بمعنى مـا ـ خلق فسحة متميزة بين الطبيعة والانسان . ولا يغربن عن بالنا في هـذا السياق ، ما كان لنشوء « فضل القيمة » ونتائجها الاقتصادية والاجتمـاعية من دور خاص في بلورة وعي التمايز ذاك ، ومن ثم وعي التناقض في أوساط المالكين قـانونياً (وواقعيـاً من خـلال امتلاك الثمرة) ، والحائزين واقعيـاً .

ولعلنـا نتبين في وضعية انكيدو « المتحضر والمؤنسن » ، اي انكيـدو بعـد عملية « ترويضه » الحضـاري ، أمرين اثنين يلقيـان ضوءاً عـلى ما نحن في صدد البحث فيه . الامر الاول يتمثل في عزوف الظباء عـن انكيدو وابتعـادهم عنه . **فهنـا** يأخـذ عنصر الافتراق في البروز بـين الحيوان (الطبيعة الحيوانية) من طرف ، وبين الانسان (الطبيعة الانسانية المسيّسة) من طرف آخر . فلقـد خلق هذا الانسان مجتمعـاً **خاصاً به** ، وان ظل يرى في هذا الاخير **ملحقـاً** من مـلاحق الكون الالهي الكلي . هذا مـع الاشـارة

(٥١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

الى أن ذلك قد اقترن ، كمـا أوضحنـا اكثر من مرة ، بعملية الانتقـال من « الانوثة ــ مرحـلة الامومة » الى « الذكورة ــ مرحـلة الأبوة » .

الأمر الثـاني يتجلى بتخذيل « ركبتي » انكيدو له عن اللحاق بالحيوانات ، رفاقه وإلفـه السابقين في العيش الطبيعي المبـاشر . وقد حدث ذلك بعـد ان كان ماكان من شأنه مـع « البغي المقـدسة » . لقـد خر انكيدو صريعـاً أمـام قدمي المرأة المروضـة ، أمـام عشتار في هيئة تلك الاخيرة . لقـد

أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع ان يعدو كما كان يفعل من قبـل

وذلك بعـد أن

. . لبث انكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليـال(٥٢)

واذ ذاك ، حدثت العمليـة الكبرى : حقق انكيدو الشخصية الانسانية الحضرية (الحضـارية) **المتوازنة** . فلقـد كان لفقدانه قوته « الحيوانيـة » الكبرى ثمن أدته له البغي . انه صار « فطنـاً واسع الحس والفهم » ؛ ولكن دونما اهـدار كامل لقواه الجسدية . وهنـا كمن التوازن الجـديد في القوى العقـلية والاخرى الجسدية . لقد أصبـح فاعـلاً ، ويمتلـك « ذاكرة » يسجل بهـا تاريخه وتاريخ الكون ، كمـا يوظفها في حقـل امتلاك واقعـه وتغييره ، وان بصور اسطورية . بل لنقـل ، هنـا ، أن ذلك الانسان تحول الى أداة فاعـلة ، بحـد ما ، في أيدي التـاريخ منذ ذلك الحين .

ولكن تلك الصورة المستجـدة ستجد تعميقـاً لهـا ، حيثمـا ينخرط انكيدو في عـالم الحضارة الزراعية . فيتعرف الى جلجامش ، ملك أور وقاهر النساء ممثلن بعشتار (وبمرحـلة الأمومـة عمومـاً) .

ولا بد من أن نلمع الى أن تصور « التوازن » ذاك ينطوي على تعبير غني الدلالة عـلى تصور « النظـام » و « الانضبـاط » الذي ينـاط تحقيقـه بالملك الاله ، بعـد أن يكون العـالم قد خلف وراءه عـالم الفوضى والسديمية

---

(٥٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

والظـلام . وهـذا يعني اننا نتبين ، هنـا ، تصوراً ذهنيـاً رفيع الأهمية في مجمـل الذهنية العربية القـديمة . ذلك لأنـه يغطي ، **ذهنيـاً** ، المرحلة التي تتمثل بالمجتمـع الجديد ، ذي العـلاقات المشاعية القروية .

★ ★

لقـد اخذ ذلك التوازن في الظهور والبروز يـدأ بيد مع « أكل الخبز » ـ مادة الحيـاة المرتبطـة مباشرة بالنشاط الزراعي ـ ومـع « مسح الجسـد بالزيت » ، أي بالمـادة المقترنة بالزراعـة و « القداسة » ، ومـع « لبس اللباس » ، الذي يمثـل استجابة ضرورية للعـلاقة بين البيئـة والانسان المتميز نسبياً عن الحيوان . واخـيراً ، ان ذلك كله يؤدي الى «العريس» ، ذلك الكائن الذي يمثـل اكثر الاشكال الكونية تقـدماً وعمقـاً وفق الذهنية الاسطورية الجنسية (العربية القـديمة وغير العربية) .

لنقرأ الاشطر الاخرى التـالية من الاسطورة نفسها ، لنتبين تلك الابعاد والآفاق المشـار اليها :

« كل الخبز يا انكيدو ، فانه مادة الحيـاة

. . .

فأكل انكيـدو من الخبز حتى شبع

. . .

ومسح جسده المشعر بالزيت

وصـار انساناً فلبس اللبـاس وصار كالعريس(٥٣)

ان تصورات « الخبز » و « الزيت » و « اللبـاس » سوف تمثـل ، في مراحـل لاحقـة من التطور الاسطوري والديني ، دعامات رئيسية في العقـائد الدينية ، وفي وجههـا الطقوسي بصورة أكثر تخصيصاً . هـذا

(٥٣) طه باقر : ملحمة كلكامش ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٩

يصــح عــلى اليهودية ، كما يصح عــلى المسيحية والاسلام والاتجــاهات والفروع المنطلقة من تلك الاديان .

بعــد ذلك الذي أتينــاعليه ، لعلنــا نقول انه يجعلنــا نرجح الرأي بأن تصورات « الجنس المقــدس » في ما بين النهرين (وفي المناطــق العربية الاخرى مــع تغير المصطلحات والتسميات) هي تصورات عشتارية دموزية، في آن واحــد . ولكن دونمــا وقوع في الاوهــام ، لا سبيل الى غض النظر عن الحقيقة التــاريخية التــالية ، تلك التي اتبنــا على ذكرها هنــا وهناك في الصفحــات السابقة . انهــا انتصار الرجولة (مرحــلة الأبوة) عــلى الانوثة (مرحــلة الامومة) تعبيراً عن استتبــاب الهيمنة العــامة لعــلاقات اجتمــاعية انتــاجية من طراز جــديد ، هو المشاعية القروية .

ان تلك الحقيقة تعني بالنسبة الينــا ، في هــذا السياق ، تحولاً عميقاً في الترسانة الالهيــة ، من حيث الادوار التي مورست والدلالات الوظيفية التي جرت تأديتهــا .

ان «عشتار » وان برزت كونية وفاعــلة ، فانهــا ، رغم ذلك ، ظلت تمارس فاعليتهــا ضمن غاية محــددة تمثلت بالتمكين لخلاص حبيبهــا دموزي . أمــا هذا فهو ذلك الذي ينتظر الكون « رجعته » و « قيــامته » و « بعثه » لكي يخلصه من آثام البؤس (العقم) الذي حــل به طوال « الزمن الصعب » ، زمن القحط والقــلة والكفاف . هاهنا ، تبرز عشتار بمثابتها قنــاة من الاقنية الكونية العظمى،التي تقود الى التمكين لخــلاص « الاله الميت » ، « الاله المقتول » ، « الاله الشهيد » . واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نغــدو مخولين بالتحدث عن فعــاليات وظيفية تنــاط بمجموع الاقنيــة (الآلهــة) وباتجــاه الغاية العظمى التي تبرز الهاً اعظم يتصدر كل الألهة . ان تصور « النظــام » ، الكامن وراء تلك الوضعية ، هو تصور حضــاري (حضري) مديني أصبحت فيه النساء خاضعات للرجال اقتصادياً وجنسياً، كمــا أصبح فيه الشطر الاعظم من الرجــال خاضعــاً للشطر الاصغر من الرجــال اقتصــادياً واجتماعيــاً وسياسياً وذهنيــاً (ايديولوجيا) . هذه

اللوحة المتعددة الالوان هي الوضعية التي غدت سائدة في « مجتمع دموزي » وليس في « مجتمع عشتاري » مزعوم .

ولعلنا نتبين أحد الاوجه الهامة للتدليل على ذلك قائماً في الرباط التراثي ، الذي يجمع ، بصورة ما محددة ، بين عشتار من طرف والمسيحية « في أسبوع الآلام » و « عاشوراء » كل سنة من طرف آخر . ان ذلك الرباط القائم بين الطرفين لا يعبر عن اشتراكهما بـ « موسم الاحزان » فقط ، كما يتضح من اشارة يقدمها يوسف الحوراني بخصوص ذلك(٥٤) . ان المسألة ذات بعد اكثر أهمية على الصعيد الموضوعي التاريخي . فنحن نستنبط من ذلك الرباط ميل التحول من « عشتار » الانثى بصفتها تعبيراً عن سيادة مرحلة الأمومة الى « يسوع المخلص » و « الامام المنتظر » بمشابتهما تتويجاً لمرحلة سيادة مرحلة الأبوة .

ولا ينبغي أن تفوتنا الاشارة الى أن مرحلة الأبوة ، التي جسدت الوجه الاجتماعي للتطور الاقتصادي الطبقي في صيغة المشاعات القروية ، كانت ، في الوقت نفسه ايذاناً بانفتاح عصر الكتابة والتدوين . أما هذا العصر فقد عنى - بدوره وفي حال النظر اليه موازياً للتحول الذهني الاسطوري العربي القديم - انبلاج الذهنية الاسطورية العربية القديمة نفسها باعتبارها التجسيد التطبيقي لذلك العصر . ومن هنا ، فنحن اذ نؤرخ ، في هذا العمل ، لتلك الذهنية من موقع البحث عن الارهاصات الاولى للفكر العربي ، ندرك أن ذلك يعني التأريخ لاساطير العالم قبل التكون وبعده ، أي للاساطير التي صنعها الذهن الرجالي القديم ، سواء في المعبد أم خارجه .

تلك الوضعية نواجهها - وقد واجهنا سابقاً أوجهاً منها - بصيغة كونية كلية لدى أهل وادي النيل . فقد اشرنا الى أن آتوم « خلق »

---

(٥٤) انظر : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٧

العـالم ، أي كونّه من خـلال فعـل ذاتي ، انجزه هو نفسه ، ويتمثـل بعملية استمنائه . وهنـا ، ثانيـة ، يبرز « المني » بمثابته مبدأ التكوين والحيوية والخصب . انه المـادة الحيوية الخـلاقة ، التي يقابلها العقـم المنوي ، الجنسي ، وينـاقضها وينقضها ، دونمـا غياب كامل لـ « المساومة ». فهـذا العقم يتجسد بالقوى العميـاء العاصفـة ، تلك التي تظهر قبـل « التكوين » ، وبعـده ، في سياق الدورة الكونية من الخصب الى العقم .

ومما هو جـدير بالتـأمل أن تكون تلك الذهنية ، ذهنية الاخصاب عبر الجنس ، قـد تغلغلت في الحيـاة الفنية والسيكولوجية والايديولوجية السياسية لجموع النـاس في وادي النيـل (وباقي بلدان العـالم العربي القـديم) . من ذلك ، مثـلاً ، القصة الاسطورية التي تدور حول الصراع بين « حورس وست » عـلى حكم مصر . ويقول ردولف آنتس ، بصـدد البحث فيها وبمثيلاتهـا ، بأنها « انشئت من غير شك للتسلية »(٥٥) . فوجه الأهمية في ذلك ، اذن ، يكمن في أن هذه القصة وضعت للتسلية ، بحيث أن تأثيرها يمكن ان يكون أكثر شمولاً وعمقـاً في الحيـاة العـامة **لمعظم** الطبقات والفئـات الاجتمـاعية . أما ما يهمنا من ذلك فهو الاشارة الى أنه ، في أتون الصراع بين حـورس وست ، يحـاول هذا الاخير التغلب عـلى حـورس ، وذلك بلجوئه الى استخدام سلاح ماض خطير عـلى هذا الصعيد . ذلـك هو « مهاجمته جنسياً ، اذ أن ذلك خليق أن يجعل حورس محتقراً لدى الآلهة جميعاً(٥٦) » . فالهجوم على حورس وانهاؤه جنسياً ، أي تدمير رجولته الجنسية ، يجعل منه كائنا عاجزاً ضائعاً ، منفوص القدرة على الفعل ، اي الاخصاب الـكوني الجنسي الخلاق .

ولعل نقطة أخرى من القصة المذكورة تزيد احاطتنا عمقاً بالدلالة الجنسية المبدئية التي تنطوي عليها . فأثناء انعقاد المحـكمة الالهية للبت في أمر الصراع بين حورس وست ، يشتم أحد الارباب الصغار ــ وكان عضو المحكمة ــ الاله

---

(٥٥) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ .

(٥٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

الـكبير رع حراختي . فينزعج هذا و « يستلقي على ظهره في خيمته معتزلاً مثل اخيليس ، فـكان ان دخلت ابنته حتحور عليه فكشفت عن جمالها العاري العينيه ، فأضحكته هذه الحركة(٥٧) » .

إن ذلك الموقف مفهوم بذاته ، وفقاً للبنية الداخلية للذهنية العربية القديمة ذات الاساس الاجتماعي المشاعي القروي . اذ أن الملك الالهي ، أو الاله الحاكم هو ، بمقتضى ذلك ، القوة الـكونية التي تتلخص بالخصب والاخصاب الجنسيين (الزراعيين) . فآتوم ، الذي يتحدد ذاتياً من خلال فعله الذاتي ، الاستمناء ، يطبع ، بفعله هذا ، حركة تـكوين العالم . أي ان الفعل الجنسي ــ الزراعي (المسيس) يمثل ، هنا ، مبتدى ومنتهى الوجود .

والصورة تلك تكتسب بعدها الواقعي السياسي في كيفية تحديد العلاقة بين الملك الالهي والشعب .

ففي تعاليم سيهيتبيري ، كان يقال بأن الملك « يبعث الخضرة في البلاد أكثر مما يبعثها النيل وهو النهر الاغنى بالمياه(٥٨) » . أما ديـودور الصقلي فيقول ، في معرض حديثه عن المصريين ، بأن « الملوك في مفهوم هؤلاء قـد اخترعوا كل ما هو ضروري بالنسبة الى الحياة(٥٩) » .

هاهنا ، نتبين ، بصورة صارخة ، وجود علاقة حيوية جنسية بين الاله الحاكم من طرف وبين شـعبه من طرف آخر . فالخصب الطبيعي **الـكلي** والإنسـال **الجنسي الخاص** والوفرة **المعاشـية** الزراعية ، ان ذلك كله يمثل أمراً واحداً منصهراً في شـخص ذلك الاله الحاكم ، وبعداً واحداً من ابعاده .

ليس في ذلك ما يثير الدهشة أو الاستغراب . ذلك أن وجود « النيل » ، على ما كان عليه ، هو الذي كمن وراء تصور الاله الملك . فمصر هي ، بحق ،

(٥٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٨) يون بانو : التـكوين الاجتماعي الآسـيوي ... ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٨ .

(٥٩) يون بانو : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

« هبة النيل » ، كما كان الاغريق يقولون(٦٠) . من هنا ، كان من الطبيعي ان نواجه الموقف مجسداً بالعلاقة العميقة بين الاطراف الثلاثة ، البيولوجيا (الجنس) والزراعة والسياسة .

لقد ظهر الجنس على انه التجلي الاكثر تعبيراً عن السكون الخلاق . وظهر ذلك بأشكال وصور في بعضها ما يوحي بالقسوة والعنف والجلافة . ورغم ذلك ، ظل يعبر عن نظرة اهل وادي النيل الى الجنس . فلقد جاء ان فراعنة مصر كانوا « يمنحون جنودهم اعطياتهم بقدر (اعضاء الاخصاب المذكرة) التي يجمعونها في معاركهم(٦١) » .

هكذا تبرز عملية تعطيل النشاط الجنسي سلاحاً مبدئياً يوجه ضد الاعداء والخصوم . (وقد بقيت هذه العملية قائمة في عصور لاحقة بعد ان عدلت وخففت ، وذلك بصيغة الاخصاء) . ولكي يتسنى لنا ادراك اهمية هذه الوضعية في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (ولبقية مناطق العالم العربي القديم) ، نذكر بالنزاع الذي حدث بين حورس وست وتخللته محاولة الاخير مهاجمة حورس جنسياً . هذا من طرف . أما من طرف آخر وفي سبيل احاطة معمقة بالعلاقة بين الجنس والزراعة والسياسة ، فاننا نشير الى شعيرة جنزية منحدرة من حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد مثلت « تشخيص المتوفى بما نسميه (البذرة أوزيريس) وتعني الارض المخضلة والبذرة المصبوبة في شكل من صلصال ، وكان نماء البذرة يدل على المولد الاوزيري الثاني ، وقد عهد هذا المنسك في جنازات الملوك والعامة جميعاً ، وكان يقع في آخر أشهر موسم الفيضان حين تبدأ المياه في الانحسار ، وكان هذا هو نفس

---

(٦٠) من النداء الدولي الذي القاه مدير عام اليونسكو في ١٩٦٠/٣/٨ في باريس للمساهمة في مشروع انقاذ بلاد النوبة . (ضمن : عبد المنعم ابو بكر ــ ابو سنبل ومشروعات انقاذه ، مجلة المجلة ، القاهرة تموز ١٩٦٣ ، ص ٩) .

(٦١) مفيد رائف العابد : هانيبال ــ دراسة تاريخية عسكرية ، مجلة : الفكر العسكري ، دمشق ، عدد أول ، السنة السابعة ، ص ١٩٠ .

الشهر الذي كان يحتفل فيه بعد ذلك بألف وخمسمائة عام بعيد قيامة اوزيريس في اقاليم مصر الاثنين والاربعين اجمعين . وتتركز هذه الشعائر حول العثور على اوزيريس .. ، غير أن اوزيريس قد أصبح الآن يمثل بالبذرة اوزيريس حيث تتردد صيحة الفرح (لقد وجدناه وانا لمسرورون)عالية في نحاء البلاد حيث تختلط مياه النيل بالارض والبذرة في شكل الصلصال ، فان (وجد) اوزيريس حملت البذرة اوزيريس في موكب الى المعبد ..(٦٢) » .

ان ما يلفت النظر في تلك الطقوس يكمن في التركيز على العملية الواحدة وذات الاوجه المتعددة ، عملية الاخصاب والحث عليه . ان البذرة ، واوزيريس والشكل الصلصالي، ونماء البذرة ، والمولد الاوزيري ، والفيضان ، وانحسار الفيضان ، وقيامة اوزيريس ، والعثور على اوزيريس ، وصيحة الفرح ، واختلاط مياه النيل بالارض وبالبذرة في شكل الصلصال ، وأخيراً الموكب والمعبد ، ان ذلك كله يمثل التعبير الاشمل والاعمق عن العملية الواحدة تلك ، عملية التحقيق الفعلي لوضعية الجنس الزراعي السياسي ، أو وضعية الزراعة الجنسية السياسية ، أو وضعية السياسة الجنسية الزراعية .

أما قمة الاحتفالات بـ « بعث » و « قيامة » اوزيريس فتبلغ أوجها ، حسب«اسطورة الوقت»،الساعة الثانيةعشرة ليلا:«وفيالساعة الثانيةعشرة ـهي آخر ساعات الليل ـ تفد الجموع لتحية أوزيريس بعد بعثه ، فتدق الطبول وترقص الكهنة ابتهالا به ، ويبلغ الفرح اشده عند مسح تمثال هذا الاله بالزيت والعطر ، والباسه ثوباً جديداً(٦٣) » .

ان الرقص والابتهال هما الوجه الاول للاحتفال ببعث اوزيرس والاحتفاء به . أما وجهه الثاني فيبرز بمسحه بالزيت والعطر اولا وبالباسه ثوبا جديدا ثانيا . هنا تظهر الطقوسية الاسطوريةبأعلى درجاتها. فمسح التمثال بـ«الزيت»

---

(٦٢) ردولف آنتس : الاساطير المصرية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٦٣) سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٥ .

و « العطر » هو بمثابة تقديس له من حيث هو اله . فلقد نظر الى الزيت على انه تجل من تجليات الاله الاكثر اهمية وحسما ؛ وهو « المني » ، « منيه ».

واذا ما استعدنا تصور الكاهن او الكهنة الذين انيطت بهم مهمة مسح التمثال الالهي والموضوعات المقدسة الاخرى ودهنها بالزيت ، وعرفنا أن كلمة « كاهن » السامية ، التي يقابلها كوهينا بالعبرية ، تمثل اشتقاقا من التعبير السومري « غو ــ اى ــ نا » ، أي « حافظ المني أو حارس المني(٦٤) » ، فاننا سوف نتبين الدلالة الجنسية المبدئية لتلك الطقوسية . و « العطر » ، بدوره وفي هذا السياق ، يمثل مادة زراعية مقدسة تضفى على من يدهن نفسه بها عبقاً الهياً . ذلك أنها تجسد تجلياً من تجليات الاله الكوني ، اله الخصب الجنسي ــ الزراعي . وهى ، في ذلك ، تتماثل مع الزيت .

اما أن يقوم الكاهن باجراء ذلك الطقس الالهي الاقصى ، فان هذا من شأنه أن يفتح امامنا كوة على الدلالة السياسية . ذلك أن الكاهن هو الممثل الشرعي للملك الالهي ليس في الشؤون المعبدية العقيدية فقط ، انما كذلك في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . هذا اذا لم يكن الكاهن نفسه هو الملك . فالعملية الطقوسية تلك تنطلق من كون الكاهن (الاعظم) الممثل الشرعي للاله الاعظم ، أوزيريس ، الذي يحقق ، بانبعاثه وقيامته ، العدل والنظام والحب ، مجسداً ذلك كله بالخصب الخالق .

واذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام في تقصي مراحل الاحتفالات الطقوسية ببعث الاله وقيامته ، تمثل أمامنا طقس « الثوب الجديد » . فهذا الاخير يقدم للاله حلة جديدة له يتمتع بها لنفسه ويمتع بها الكون بكليته . ولا ريب ان في ذلك ، ضمنما فيه ، تعبيراً رمزياً عن الوضعية الطبيعية التي تحل بالاله أثناء انبعاثه ، ويحل بها . فالطبيعة تكتسي رداء قشيباً يثير في النفس

(٦٤) انظر حول ذلك : John M. Alegro : The Jacred Mushroom and the Gross Abacus-London 1970, P. 83, 84 .

وكذلك فراس سواح الذي عاد الى ذلك المرجع : الايقاع الجنسي في اسطورة الشرق القديم ــ مجلة (المعرفة) ، دمشق ، تشرين ١٩٧٧ ، ص ٢٥ .

الجلال والعظمة ، والاطمئنان الى اليوم والغد على الاقل . هاهنا ، نلحظ في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (والعالم العربي القديم عموماً) ، ميلا للاهتمام بـ « الظاهر » ، ولكن بمثابته تعبيراً عن « المستور »(٦٥) .

ان تلك الرموز الطقوسية الثلاثة (المسح بالزيت ، والمسح بالعطر ، والباس اللباس) لم تكن هامة فقط في البواكير الاولى للذهنية العربية الاسطورية ، في جانبها العملي الطقوسي . لقد حافظت على أهميتها تلك أيضا في العهود اللاحقة من العالم العربي . فلعل الباس الكعبة كل عام لباساً ، وتنبيه المصلي بأن يواجه ربه بأفضل لباس يملكه وبرائحة طيبة ، واستحباب اجتراع الزيت ومسح الاطفال الوليدين بـه ، واقتران « العيد » ، ضمن ما يقترن بـه ، بـ« لباس العيد » ، لعل ذلك ، وغيره ، يمثل تواصلاً تراثياً لتلك الرموز المغرقة في القدم . بل نود القول ، أنه من الراجح أن يكون الامر كذلك .

ذلك كله يضعنا ، بوضوح ووجهاً لوجه ، أمام « الوضعية **الوظيفية** » ، التي تنطوي عليها الألوهية في الذهنية المعنية هنا . فالحدث الطبيعي ، والانسان

---

(٦٥) ضمن هذا الاطار من المسألة ، يغدو مفهوما المدلول الخاص لمثل تلك السلوكات التالية لدى أهل وادي النيل . فعند هؤلاء « عرفت ... حلاقة الذقن استجابة لرغبة الذوق القومي في المحافظة على الشباب . ولا خفاء معالم الشيب والصلع كانت تلبس شعور مستعارة كأنها لفتية لم يتجاوزوا العشرين عاما » . (سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠) . واذا « نظرنا الى الحالة النفسية التي تسلطت على الفن الفرعوني ، فحملت الفنانين على الا يسجلوا من مظاهر حياتهم الا ما تمثلت فيه البهجة ، فان صوروا افرادا جعلوهم في عنفوان شبابهم ـ الا امثلة ضئيلة من هذا الفن المصري القديم ـ اذا نظرنا الى هذه الحالة يخيل الينا كأن لم يكن في تلك الحضارة مسن أو معتل » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩) ويصل الباحث الى صيغة معممة على صعيد اللباس المصري القديم ، فيقول : « والحيوية التي تحاول الازياء الشعبية السيطرة عليها تتضمن بين معانيها حيوية الطبيعة في غزارة الغيث وفيضان الانهر وخصب الاراضي الزراعية وقوة المحصولات ، هذا الى جانب اكثار الاغنام والثروة الحيوانية بكافة انواعها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١) .

الجنسي ، والوفرة الزراعية ، كلها تمثل امرا واحدا منصهرا في القدرة الخلاقة لهذا الاله الملك ، اي الحاكم السياسي الذي يقف على راس الدولة المدينية . وبهذا ، فهو ذلك الذي يمنح الرجولة ، القدرة على الاخصاب الجنسي بالمعنى الشمولي الكوني المسيس (الحضاري) . وهو ، بذلك ايضا ، في الموقع الذي يخوله أن يصنع الحياة ، لأنه هو نفسه التجسيد للحياة . واذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من التصور البنتيئي (وحدة الوجود) الآتي عليه ، فاننا نواجه المعادلة التي طالما واجهناها في الذهنية العربية الشاعية القروية : الواهب هو الموهوب ، والفاعل هو المفعول .



وعلى الطرف الآخر من وادي النيل ، يواجهنا تصور للخصب مغرق في المباشرة الحسية . فلقد سبق أن أتينا على تصور الخلق لدى مجموعة من القبائل السودانية ، خصوصاً قبائل الدنكا(٦٦) . ووجدنا ، في سياق ذلك ، أن الاله الاعلى – ويمثل في **نفس الوقت** الزعيم السياسي – هو ذلك الذي يطلق عليه « صانع الامطار » . كما ظهر لنا انه الى جانب ذلك الاله – الزعيم يوجد « الرئيس المسئول عن الماشية » ، وقوى **أخرى** بوظائف اخرى .

ان هذه الصورة ، ذات الالوان البسيطة الساذجة الضحلة والتي تفوح منها روائح الوضعية الزراعية والرعوية المباشرة ، تنبيء عن نفسها من حيث هي صورة للخصب الخالص ، الذي يمثل ضرورة أولية قصوى بالنسبة الى حياة سكان تلك القبائل . ومن السهل تبين الطابع الجنسي المباشر لتصور

(٦٦) لعله من الضروري أن نشير ، ثانية وفي هذا السياق ، الى أن النظر الى السودان عموما والمنطقة الجنوبية منه بصورة خاصة ، ضمن الدائرة العربية القديمة ، لا ينطلق من موقع عرقي ، وانما من اعتبارات اثنية واثنولوجية تاريخية ، على النحو الذي عرضنا له في مواضع سابقة من هذا الكتاب .

الخصب هـذا عبـر تقصي بعض العـادات والتقـاليد السـائدة في حيـاة القبـائـل المعنيـة .

فالزواج يمثل ، في هذا الاطار ، واجبـاً جمعيـاً قبليـاً أو عشائريـاً . ولذلك ، فان توسيع نطـاقه بين الذكور والاناث أمر تسهم في انجـازه العشيرة بكاملهـا ، وبالدرجـة الاولى أقارب العروسين . هـذا يعني أن هنالك فعـلاً تضـامنياً للتمكين للخصب (الزواج) في الحياة العـامة . بل ان هذه الصورة تفصح عن نفسها بمزيد من الوضوح حالمـا نتبين أسباب الطلاق وعواقب الزنى لدى الدنكيين . فمن أهم أسباب الطلاق ، عند هؤلاء ، العقم الجنسي لـدى أحـد الطرفين المتزاوجين . أمـا أهم عواقب الزنى فانهـا تقوم على أن يدفع الزاني للزوج غرامـة عينيـة تتراوح بـين خمسة وثمانيـة رؤوس مـن المـاشية(٦٧) .

في تينك المسألتين ، الطـلاق والزنى ، تبرز ثلاثة أوجـه ، تصب جميعها في تيـار تصور الخصب الجنسي . الوجه الاول يتمثل في النظر الى غـاية الزواج عـلى أنها الانجـاب الجنسي ، بحيث اذا سقط هـذا الشرط الرئيسي تحول العيش المشترك الى عمليـة مجدبة قاحـلة . اذن ، الوظيفة الحقيقية للزواج هي الاخصـاب الجنسي ، مثـله في ذلك مثل الطبيعة . فاذا ما حدث أن أخصبت هـذه الاخيرة ، فان ذلك يعني أن التزاوج بين ظواهرهـا حقق الغـاية المثـلى المتوخاة منـه(٦٨) .

---

(٦٧) علي محمود اسـلام الفار : الانثرولوجيا الاجتماعية ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٦٨) تأكيداً لذلك وايضاحاً له ، نشير الى أن الزواج عند النوير لا يعتبر قد تم فعلا وكلية الا بعـد انجاب الزوجة طفلا . وحتى ذلك الحين ، تبقى الزوجة في بيت أهلها ، ويزورها زوجها « ليلا » . واذا ما أنجب الوليد ، فان الزوج يأخـذ زوجتـه الى كوخ يكون قد أعـده لهـا . أمـا أهـل الزوجة فانهم يرحبون بذلك حتى لو كانت هنـالك بقية مستحقة من المهر لدى الزوج . (انظر : نفس المصـدر والمعطيـات السابقة ـ ٢٤٩) .

أمـا الوجه الثـاني فينهض عـلى أن الفعـل الجنسي ، المتمثل بما ندعوه « زنى » والذي ينطوي عـلى مدلول اخصابي ، يعتبر خطيئة يكفر عنهـا بما يوازيهـا ويقـابلها مضموناً . واذا ما اعتبر ذلـك الفعـل « خطيئـة » ، فانمـا لأنه مورس في غير موضعـه . فانتزع ، بذلك ، من اطاره القدسي .

اخيراً ، يبرز الوجه الثالث في طبيعة « الكفارة » ، التي تقابل « الخطيئة » وتتممهـا وتتجاوزها . هـذه « الطبيعة » تتجسد في أحد أهم مظاهر الاخصاب الزراعي ، **الماشية** . ان الحيوانات الزراعية هي بمثـابة **ناس** زراعين(فلاحين) . فكما أن الزواج البشري يمثل ضرورة من ضرورات الاستمرار الاخصـابي ، كذلك أيضـاً التزاوج الحيواني (والنبـاتي) . والخط المشترك بينهما يتجلى بـ « المني » ، المادة الحيوية المقدسة . هـذه الوضعيـة نتبينهـا في طقوس « انزال المطر » لدى قبـائل الدنكا . فحول « الضريح الخاص بالمطر » ، أي المكان الذي يعتقـد أن الروح الخاصة بالمطر تمكث فيه ، تقـام تلك الطقوس . وأمـام هـذا الضريح يوجـد عمود خشبي يضع عليه الاهـالي قرون الثيران التي يذبحونهـا قرباناً لروح المطر . أمـا « صانع المطر » فيجلب اليه ثوران يربطهما في ذلك العمود ، ويرقص الناس حول الضريح الى أن يتبول الثوران . حالئذ يتبرك النـاس ببول الثورين اذ يدلكون به أجسادهم . وأخيراً يقتـل الثوران ويقدم لحمهما ودمهما(٦٩) .

ان العمود الخشبي يمثـل ، هنا ، « القضيب الذكري » المقدس الـذي توضـع عليه قرون الثورين بعـد قتلهما والتبرك ببولهمـا . ولعل هذا يشير الى التضحية بقيمة جنسية عـلى غاية الاهمية بالنسبة الى الوجود الانساني في مجتمـع رعوي زراعي . تلك هي الثوران . ذلك أن تقديم هذين الاخيرين اضحيـة الى « روح المطر » ـ وهذا أقصى ما يمكن تقـديمه في المجتمع المعني ـ ينطوي عـلى التضرع لاستجلاب المطر ، « الغيث الذي يبدأ بـدئه الوجود وينتهي هذا بانتهائـه » . والمهم في الامر أن ذلك الطقس يتم في جو من العبق

---

(٦٩) نفس المصـدر والمعطيـات السابقة ، ص ١٩٨ .

الجنسي المرموز اليه، « القضيب » ، و « البول » أو « الزيت » أو « المني » ، و « الـدم » و « اللحم » الموزعين عـلى النـاس ، والرقص بايحـاآته الجنسية وحثـه الطبيعة « المطر » عـلى « الولادة » الخ . . .

ولعـل وقفـة قصيرة عنـد « البول » و « التدلك » به أمر ذو دلالـة خاصة في النقطة التي نحن بصـدد البحث فيهـا . فالبول، في المنظور المعني هنـا ، هو أولاً ، بمثابة « ماء » ، أي العنصر الحيوي الاكبر ، الذي منـه تنحـدر الحيـاة واليـه ترتد ، وهو ، ثانيـاً ، المادة التي تنطوي عـلى مضـامين ورموز جنسية مبـاشرة ، تؤدي ، بدورها ، الى قنـاة « الماء » ، كمـا تقود هـذه الاخيرة الى تلك . ان نقطـة التقاطع والتشابك هنـا بين الجنس والمـاء تمثل ، في الوقت نفسه ، نقطـة انطـلاق الى الفعـل الزراعي والرعوي .

والمسألة تتضـح اكثر حينما نستعيد دلالة « التدليك » التي يتضمنهـا بول الثور . فالتدليك هو التعبير الآخر لـ « الدهن » و « المسح » بالزيت ، تلك المـادة التي تعرفنـا اليها من حيث هي مقدسة . وقداسـتها هذه هي قـداسة المـادة المنوية « خالقـة » الحياة و « المجسدة » لهـا ، في آن(٧٠) . اننـا نتبين في هـذه الوضعية ميـلاً جامحـاً للاتحـاد بالطبيعة

---

(٧٠) من الطريف الدال أن نشير الى أننـا نلاحظ أنه سائد حتى الآن في حيـاة مجموعـات من الفلاحين والبـدو في سورية وغيرها (وخصوصا لدى النساء ضمن هؤلاء) ، التصور التالي، وهو أن بول الجمال والثيران من شأنه أن يقوي شعر الرأس والجسم فيها اذا غـسلا به ودلكا . وهـذا يعني اطالة الحيـاة وجعلها أكثر صحـة وخصبا . وقد لاحظنا نحن ذلك مباشرة في منـاطق ريفية وبدوية حول حمص وحمـاه . ويلاحظ « الباحثون وجود عادات مماثلة عنـد بعض عرب فلسطين قبـل بداية هذا القرن ، منها (عادة بدوية تقوم عـلى غسل الاطفـال ببول الجمـال والماعز بغية تقوية أعضائهم . . . وأن تشرب النسـاء مما تبقى من ماء شربت منه فرس أصيلة على زعم أنهن سيحملن بهذه الكيفية أولادا أقوى في عودهم من مهر الفرس نفسها) . ويمكننا ، من جانبنا ، أن نذكر أنه كان من عادات الفلاحين في الجنوب أن يسقوا الصبايا بالشاهوق من حليب الحمير .. » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسـطورة في الفـكر العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١) .

« الزراعية) والتآخي معها . وكما يظهر من ذلك ، فان اللهجة الطوطمية البدائية تبرز فيه على نحو ملحوظ ، ولكن دون أن يكون الوجود الزراعي ، المتميز نسبياً ، غائباً عن الساحة(٧١) . وهذا ما يعبر عن القصور النظري المعرفي وعن التدني في درجة التطور الحضاري التاريخي ، اللذين يلاحظان في تلك التصورات الاسطورية الجنسية الزراعية .

ومما هو جدير بالتمعن ، في اطار تلك التصورات ، طقس دفن « الرئيس المسؤول عن الماشية » . فهذا يدفن في حظيرة الماشية نفسها ، كما ينثر الناس فوق قبره روث الماشية ، اضافة الى صبهم اللبن عليه(٧٢) . وخلال أيام اربعة يمتنعون عن شرب اللبن والاقتراب من البقر(٧٣) . بل أن ايفانز بريتشارد يعلن أن أحسن نصيحة تقدم للباحث في قبائل النوير هي : « فتش عن البقرة » بكل ابعادها وجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (الاسطورية) والسيكولوجية .

ان في ذلك ، ولا ريب ، دلالة خاصة على سيادة عقيدة الخصب الجنسي (الزراعي) لدى القبائل « الوثنية » في جنوب السودان . ومن الراجح كثيراً أن هذه العقيدة تعود في تاريخها الى عصور قديمة من حياة السودان . كما تنطوي على قرائن واضحة عن صلاتها العميقة بالتصورات الاسطورية المصرية الخاصة ببناء الكون طبيعة ، وانساناً

---

(٧١) ذلك الوجود الزراعي ، الذي امتد الى الحياة السودانية بوتائر هي أميل الى الضعف وعدم الاستقرار ، كان من شأنه أن ولد آلهة جديدة ، نباتية زراعية ، بدلا من الآلهة الحيوانية السابقة . وانشأ ، من ثم ، على هذه الطريق ، تصور الغدية الحيوانية « التي يقدمها الانسان الزراعي للارض ، لكي تعيدها الارض اليه على شاكلة **مواد غذائية** من نبات أو حيوان ، أي ظهور نحر الذبائح للمحاصيل الزراعية ـ ومثاله حتى ايامنا ذبح الخروف السمين أو العجل أو الديك في الموسم أو عند انتهائه » (خليل احمد خليل : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ ـ ٢٣) .

(٧٢) علي محمود اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

(٧٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢٣١ .

مفرداً وجماعة ، وان كانت هذه الاخيرة أكثر تعقيداً ونضجاً وتقدماً على الصعيد النظري المعرفي . واذا ما أخذنا هذا الموقف في أبعاده العامة وعلائقه ذات الاطراف المتعددة ، فاننا نستطيع القول بأن عقيدة الجنس تلك ، التي واجهناها في السودان ، لم تخرج — في صيغتها العامة — عن دائرة الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، بما تنطوي عليه من مثل تلك الاتجاهات العقيدية الجنسية .

ولقد حيكت ، على ذلك الصعيد : قصص وحكايات وأساطير متعددة تبرز فيها ، معظم الاحيان ، الوظيفة الذريعية (النفعية) على نحو مباشر وساذج وصارخ . وهذا نتبينه حتى في المناطق (العربية) التي لا تهيمن فيها الزراعة بمثابتها مصدراً اقتصادياً . ففي مدينة مكة ، التي عرفت بأنها واد غير ذي زرع[74] والتي لم يوجد فيها سوى بئر ماء واحد ، هو زمزم ، نشأت قصة حب جنسي مثيرة تحولت الى أحد الاوجه الرئيسية من الذهنية الاسطورية العربية . تلك هي أسطورة « اساف ونائلة » .

يحدثنا الكلبي حول ذلك « عن أبي صالح عن ابن عباس أن إسافاً ونائلة (رجل من جرهم يقال له إساف بن يعلى ، ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقها في أرض اليمن فأقبلوا حجاجاً ، فدخلا الكعبة ، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ، ففجر بها في البيت ، فمسخا . فأصبحوا فوجدوهما مسخين . [فأخرجوهما] فوضعوهما موضعهما . فعبدتهما خزاعة وقريش ، ومن حج البيت بعد من العرب[75] » . ويتابع الكلبي ، في مكان آخر ، معللا ابقاءهما في الكعبة : « لما مسخا حجرين ، وضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما . فلما طال مكثهما وعبدت الاصنام ، عبدا معها . وكان أحدهما بلصق الكعبة ، والآخر في موضع زمزم . فنقلت قريش

---

(74) انظر : القرآن — سورة ابراهيم ، آية ٣٦ .

(75) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩ .

الـذي كـان بلصـق الـكعبة الى الآخر . فـكانوا ينحرون ويـذبحون عندهما(٧٦) » .

وكانت اهميتها العقائدية ــ الاسـطورية ــ كبيرة ، بحيث ان شخصية كبيرة معروفة ، هي أبو طالب ، كانت تحلف بهما: « فلهما يقول ابو طالب (وهو يحلف بهما ، حين تحالفت قريش على بني هاشم في النبي عليه السلام) :

أحضرت عند البيت رهطي ومعشري وامسـكت من اثوابه بالوصائـل ،

وحيث ينـيخ الاشـعرون ركـابهم بمفضى السيول من اساف ونائل(٧٧) »

في قصة اساف ونائلة نتبين ، بوضوح وبطريقة مباشرة ، العامل الجنسي الاخصابي ، الذي يـكمن وراءها . هذا يظهر عبر امرين اثنين ، يلفعان القصة من أولها الى آخرها . الامر الاول يـكمن في الفعل الجنسي نفسـه ، ذلك الذي يرفع به ، هنا ، الى مستوى العبادة والتقديس . وهذا امر مفهوم بذاته في اطار وضعية اقتصادية لا تمتلك من مصادر الاخصاب الا القليل النذر . اما ما يقوله الكلبي من ان الحجرين وضعا عند الكعبة ليتعظ بهما الناس ، فهذا ما يجب علينا ، في حقيقة الامر وفي سياق القصة الاصلي ، أن نفهمه على نحـو آخر . « فاتعاظ الناس » بهما يعني ، هنا ، النظر اليهما كمثال يحتذى ويعبـد .

هاهنا ، يصح أن نورد بيت شعر لشاعر عاصر تلك المرحلة ، يتعرض فيه

---

(٧٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ٢٩ .

تروى هذه الاسـطورة ، كما يبدو ، بأكثر من صيغة . ولعل أحد أسباب ذلك يـكمن في اسـتحواذها على اهتمام مجموعات متعددة كثيرة من أهل الجزيرة العربية . فحسب رواية أخرى ، نجد « ان (هبل) هو انسان فجر بامرأة تدعى نائلة وقت الحج ، فمسخا حجرين . ثم اضيف اليهما حجر يرمز الى الطفل ، فـكان تعبيرا عن العائلة (الثالوث : الاب ، الام ، الطفل) » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسـطورة في الفـكر العربي ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٣) .

(٧٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة . ص ٢٩ .

ل«اساف»،وهو بشربن‌حازم أو خازم الاسدي ؛ للتدليل على ما نحن في صدد البحث فيه . يقول هذا الشاعر :

عليه الطير ما يدنون منه　　　مقامات العوارك من اساف(٧٨)

وقد فسر يوسف اليوسف هذا البيت الشعري ، في سياق مناقشته لبحث كتبه عبد العزيز علون ، قائلاً بحق : « الطيور لا تدنو من شيء ما ؛ او شخص ما ـ هو مدار غرض الشاعر ـ تماماً كما لا يمكن للنساء الحائضات الدنو من اساف . النساء الحائضات محرم عليهن الدنو من الطرف الذكرى في اسطورة الحب . لماذا ؟ لأنه محرم عليهن ممارسة الحب حتى ينظفن(٧٩) » .

والامر الآخر يتصل بنقل الواحد من الحجرين المعبودين الى الآخر . ان الملفت هنا يقوم على أن النقل تم **باتجاه زمزم** ، المصدر**الوحيد** للماء ، وليس باتجاه آخر ، كالكعبة مثلاً . أما المدلول الذي نتبينه هاماً بصورة مبدئية في هذا المعطى فيكمن في أهمية « الماء » . فالماء والجنس صنوان ، يؤدي الواحد منهما الى لآخر ، ويشير اليه ، ضمناً وصراحة . وقصة الحب العتيدة ، ببطليها اساف ونائلة ، يبدو ان لها أساسا تاريخيا واقعيا . اذ أن ما ينقله الكلبي لنا يوحي بذلك ، ويؤيده . وهذا ما يضفي على المسألة اهمية خاصة ، تغني وتعمق الاتجاه الرئيسي ، الذي نعمل على تقصيه في الذهنية العربية القديمة . ولكن حتى وان لم يكن لتلك القصة ذلك الاساس التاريخي الواقعي ، فانها لاتفقد شيئاً من أهميتها . بل انها تبقى تمثل أحد الأشكال الجماعية (الطبقية أو الفئوية الطبقية) للذهنية المشار اليها .

ويبدو أن «الجنس» قام ، في المنطقة العربية الجزيرية الاقل خصباً على الصعيد الجغرافي الزراعي ، بدور حيوي (حياتي) أولي توزع في اتجاهين .

---

(٧٨) ا. هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(٧٩) يوسف اليوسف : مجلة المعرفة وعددالاسطورة (ضمن جريدة البعث،١٦/٧/ ١٩٧٨ ، ص ٦).

الاول تحدد بالانسال في سبيل التعبئة البشرية للوضعية الحربية المعرضة لاحتمالات هجوم الاعداء دائماً . اما الاتجاه الثاني فقد تبلور في تصور للإنسال يهدف الى انجاز التعبئة البشرية للوضعية الاقتصادية تلك المتسمة بالضحالة وبعدم الاستقرار . ومن هنا ، كانت ـ ضمن ظاهرات متعددة ـ ظاهرة تعدد الزوجات والاقبال على التوالد . بل وصل الامر الى درجة ان الرجل كان « يلقي بزوجته بين ذراعي غيره لتنال منه الولد ، وكان هذا يسمى : (نكاح الاستبضاع)(٨٠) » .

ان ذلك يضعنا وجها لوجه أمام الطابع المزدوج الذي ينطوي عليه الاله العربي الجزيري « عشتار » ، الوليد الالهي لإلهي القمر والشمس ، سين أو سين ـ المقه أو ود ، واللات . فعشتار هذا يمثل ، كما أشرنا في مكان سابق ، موازياً للالهة البابلية عشتار . وهو بذلك ، اله **الخصب** والحب والجنس . أما الوجه الآخر البارز فيه فيتمثل بكونه اله **الحرب** . فاذا ما علمنا انه ـ عشتار ـ قد مثّل ، على هذا الصعيد ، بكوكب الزهرة ، فان تفسير الأخذ به يغدو ممكناً . فهو يظهر صباحاً قبل شروق الشمس بثلاث ساعات ، أي في وقت كان يعتمد كاشارة لبدء العمل الحربي . اذ هاهنا يمكن مداهمة الأعداء بصورة تبقي على السرية (أواخر الظلام) ، وتستغل امكانية التحرك القابل للرؤية والضبط (بزوغ الشمس) في آن واحد(٨١) .

على ذلك النحو ، نكتشف أمراً على غاية الطرافة في شخصية « عشتار ـ الزهرة » . ذلك هو الوحدة العميقة العملية المباشرة بين الحب والحرب ، بين الخصب والعمل من أجل الحفاظ عليه ، بين الجنس وتحقيق مقوماته الاقتصادية . ولعلنا نضيف أن العمل الحربي يمثل ، على هذا الصعيد ،

---

(٨٠) عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٤ . ويشير نفس المؤلف (على نفس الصفحة) الى ان « لبيد بن ربيعة نكح خمسمائة امراة من نساء بني عامر » .

(٨١) قارن ذلك بـ: يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص٢٢٣

وجهاً من أوجه القوة البشرية ، مثلها في ذلك مثل العمل الجنسي . مــع الاشارة الى أن هذين كليهما ينطلقان من مواقــع الحفاظ على الوضعية الاقتصادية القائمة والدفاع عنها .

والذي يثير النظر في ذلك هو ظهور عشتار الهاً ذكراً — وقد رأيناه لدى الاكاديين وغيرهم الهاً مؤنثاً — . ان مثار الاهتمام هنا يــكمن في ان « عشتار » العربي الجزيري يمثل وضعية من التطور الحضاري التي تتحدد ، بواحد من وجهيها ، بشخصية حضرية زراعية تتساوى وتتوازى مــع الوجه الآخر منها ، وهو العلاقات الرعوية (الاقتصاد الطبيعي) . فكأنما نحن ، في هذه الحالة ، أمام مرحلة انتقالية تمثل الجديد عبر المحافظة على القديم القــوي .

أما عشتار الاكادية فلم تــكن هي التي اضطلعت بمهمة التمثيل الحضري الزراعي . ان « دموزي — تموز » هو الذي فعل ذلك ، دون ان تتاح له امكانية الاطاحة بدور عشتار .

والطريف أن المرأة ، التي لم تظهر في ذلك الحقــل كقيمــة انسانية جديرة بالاعتبار ، ظلت تمثل قيمة جنسية على غاية الاهمية والحساسية والخطــورة في الذهنية المعنية هنا . وقــد ظهرت هذه القيمة تحت اسم « العرض » الذي يجب أن يصان ويدافــع عنه ، في كل الظروف وبــكل الاسلحة . ولعل تفسير ذلك هو أن عهد الأمومة ظلت له أصداء وامتدادات في الوضعية الجديدة (الأبوية) أولاً ، وأن عقيدة الخصب ، التي بقيت قائمة بأشــكال وصيغ جديدة متميزة — حضرية — ، تقتضي الضرب على وتر الجنس ثانياً . من طرف آخر ، الملاحظ أن الجنس (الانثوي) يفقد قداسته مــع نشوء مرحلة الابوة وهيمنتها احياناً وبصور مختلفة . أي ان « الجنس » يفقد هنا ما كان يمتلكه في المرحلة الطوطمية (الأمومية) من قداسة والوهية ، ليحتفظ بوجوده أساساً متوسَّطاً وغير مباشر (أي مسيساً) للوجود الاجتماعي الزراعي الحضري الجديد . ومن هنا ، ندرك تلك « المقارنة » التي أتينا عليها بصفتها وضعية تاريخية .

ويذكر الكلبي ان العرب كانت « تسمى بأسماء يعبدونها ... فيها : « عبد ياليل) و (عبد غنم) ...(٨٢) » . فاذا ما تقصينا مدلول هذه الاسماء، اتضح لنا أن هنالك علاقة وثيقة بينها وبين عبادة الجنس ، تلك التي ظلت قائمة على نحو مفصح عنه ، أحياناً ، حتى نشوء الاسـلام ، وعلى نحو مستتر مشذب (حضاري) فيما بعد ذلك . فلقد تعرفنا الى « ايل » بصفته ابـا لـ « بعل » ، والى هذا الاخير بصفته أحد تجليات ايل ، وعرفنا أن الاسمين عبرا عن الخصب الجنسي الكوني . واذا ما واجهنا هنا اسم (عبد ياليل) ، فاننا نـكون ، ثانية ، في اطار هذه المسألة . وكذا الامر فيما يتصل بالاسماء الكثيرة التي برزت في مراحل متعددة من التاريخ العربي ، واكتسبت « مشروعية دينية منظرة » لدى الاسـلام لاحقاً . من هذه الاسماء اسماعيل ، عزرائيل ، ميكائيل ، جبرائيل الخ ...

ومما يدعم ذلـك الموقف « الجنسي » السمات التي كانت « العائـلة الاغنية » لدى « البربر » في المغرب العربي . فهذه العائلة ، بصفتها جزءاً من تجمـع عائلي « مغني » ــ هو في أساس الأمر احـد اشـكال المشاعة القروية ــ ، تحتفـظ بـاسـتقلال نسبي ازاء دولـة المدينـة المنضويـة تحتهـا والمؤلفة مـن قبيلـة أو مـن عـدة قبائـل . في تـلك العائـلة سـادت ظاهرة تعدد الزوجات ، بحيث كانت كثرة الولادات خارقة للعادة . « وما قيل من أن النسـاء كن مشاعات بينهم انما هو اسـطورة ربما استمدت وجودها مما كان يتمتع به ملك لقبيلة شرقية الموطن من حق افتراع الأبكار ليلة عرسهن ، ومن عادة البغاء المقدس ... ذلك أن البدائيين يعتقدون أن قران الازواج جسدياً يجب أن يتم حسب طقوس مضبوطة لضمان خصوبة الارض والبشر والحيوان(٨٣) » .

هاهنا نواجه جانبين لمسألة واحدة ، هي الاخصاب الجنسي . أما **الجانب**

---

(٨٢) هـ. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠ ،

(٨٣) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨ .

الاول منهما فيتمثل بحق سـيد القبيلة ، الملك الالهي ، في أن يفترع الابكار ليلة العرس . ذلك أن هذا يعبر عن حضور الملك الالهي في الكون كله بقصد إخصابه وحثه على الاخصاب .

والحق ، أن هـذا الوضع يتحـدر من مراحـل « الملوكية الالهيـة » أو « الالوهية الملوكيـة » ، التي برز فيهـا الاله ملكاً والملك الهاً . ذلك أن من شأن هـذه الملوكية **الالهيـة** أن تطرح نفسها روحـاً للعـالم وقيماً عليه ومبـدعاً لقواه الفـاعلة المخصبة . وقـد لاحظنا ذلك ، على سبيل المثال ، في الحالة التي مثلتها الملـكة المصريـة حتشسبوت ، تلك التي اكتسبت حق الملوكيـة نتيجـة للتدخـل الجنسي الـذي تـم بـين أمهـا والالـه . والمثال هذا وان لم يكتسب أبعاده كاملة لدى جميع أقوام العالم العربي القديم وعلى صعيد العلاقة بين الملك الاله من طرف وافراد الشعب من طرف آخر فاننا نلاحظ وجـوده خصوصاً في الحالة التي يمثلها جلجامش في الملحمة الاسـطورية المدعوة باسـمه .

في الاسـطورة المذكورة لعلنا نتبين احدى البدايات الكبرى لنشوء تصور « حـق الليلة الاولى » في التاريخ العالمي . فوفق ذلك، يجد الملك الاله أن من حقوقه الشرعية « الاخصابية » أن يدخل على كل عروس ليلة « دخلتها » فيفترع بكارتها ، مقدماً اليها ، بذلك ، قدرة « الهية » على الاخصاب والتفتح . نقرأ في الاسـطورة ما يلي :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه

حباه « شمش » السماوي بالحسن ، خصه « أدو » بالبطولة

ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر

ولكن جلجامش هو راعي « اوروك » السور والحمى

انـه راعينا : قوي وجميل وحكيم

لم يترك جلجامش عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل
هو راعيهم ولكنه يضطهدهم ، وهو قوي وجميل وحكيم
ان جلجامش لم يترك عذراء لحبيبها، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل(٨٤)

ولعلنا نتبين ذلك « الحق في الليلة الاولى » لدى العرب اللاحقين في الجزيرة العربية وبصورة ما دخل التاريخ تحت اسم « وأد البنات » . ان هذه الظاهرة ، التي انتشرت لدى بعض القبائل العربية خصوصا ، لا يمكن فهمها من موقع اسباب ودوافع اقتصادية ادت اليها فحسب . انما كان للوضعية الذهنية الاسطورية دور ملحوظ في ذلك . فلقد اعتقدت تلك القبائل انه من الواجب تقديم البنات للاله الاعظم . اذ انه هو الأحق بهن ، طالما انهن « بناته »(٨٥) .

ان تصور « البنوة » ، هنا ، يجسد صيغة أخرى من « حق الليلة الاولى » ، وان على نحو آخر . فانطلاقا من ان « البنت » تعني ـ في هذا السياق ـ أيضاً « الزوجة » أو «الاخت » ، كما مر معنا في موضع سابق من هذا البحث ـ فان الاله (الأب) يغدو مخولاً بافتراع ابكار هذه الزوجة أو البنت أو الاخت . وهذا ، ضمن منطوق الذهنية التي نحن بصددها ، يمثل عملية التواصل بين الفاعل والمفعول . وجدير بالاهتمام ، هنا ، ان عملية وأد البنات ذوات السادسة من العمر تتصل اتصالا وثيقا بتصور « الاضحية الفضة » لمن خلق هذه الأضحية .

ولقد مهد لتلك العملية في الجزيرة واقع ان بعض القبائل العربية هناك كانت تؤله مشايخها وزعماءها(٨٦) . وهذا يلقي ضوءاً على استمرار الاهتمام

---

(٨٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٨٥) انظر : احمد كمال زكي ـ الاساطير ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٥ .

(٨٦) انظر حول ذلك كتاب بروكلمان History of the Islamic Peoples, London, P. 8.

اما أحمد كمال زكي ، الذي يشير الى هذا المرجع الاخير ، فيعلق ان « من الادلة التي نسوقها على ذلك تأليه بعض القبائل ـ الى ما قبل ظهور الاسلام ـ ملوكهم وكهانهم الذين تمتعوا

المركز بالجنس (الانثوي) بصفته التعبير عن الخصب الكوني (الالهي) ، ولكن عبر الاقنية الملكية الذكرية المهيمنة **سياسياً** في وضعية اقتصادية تبرز الزراعة فيها عنصراً من العناصر الاقتصادية الأساسية .

أما **الجانب الثاني** من المسألة ، التي نحن في معرض البحث فيها (مسألة الاخصاب الجنسي) ، فيتصل بظاهرة البغاء المقدس . فهذا الاخير ، الذي نواجهه في كل المناطق العربية القديمة ، يجسد امتداداً لحق الملك الالهي في افتراع الابكار . ذلك لأن القيام بفعل جنسي من قبل البغايا المقدسات ، من شأنه أن يحث الطبيعة الالهية أو الإله الطبيعي على الجنس (الخصب) ، وان يساعد من ثم على تجاوز مراحل العقم (القحط) البشري والحيواني والطبيعي (الزراعي) . وهذا يعني أن « البغاء المقدس » يمثل هنا ، بدوره ، أحد مظاهر « الاضحيات » الالهية التي من أهدافها التواصل بين الفاعل والمفعول ، أي بين الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً .

والحق ان الجانبين الآتي عليهما ينطويان ، مجتمعين ، على ثلاثة أبعاد لها أهميتها الخاصة في الذهنية المعنية هنا . البعد الاول فلسفي ، والبعد الثاني سياسي ، أما الثالث فاقتصادي اجتماعي . فعلى الصعيد الاول ، نواجه وحدة الوجود بأفق طبيعي مادي (بدائي ، بمعنى وظيفي نفعي مباشر) . وعلى الصعيد الثاني ، نتبين الحق الالهي

بصفات الرئيس ، وبعض الكهان يكونون مع الملوك .. وكان كاهن بني أسد يخاطب الناس في يوم حجر بقوله (ياعبادي) . وجاءت بكر بكاهن معمر جعلوه رئيساً لهم في يوم (الزوربن) ثم الهوه وادوا له طقوسا خاصة ، وبعضهم رجع بعمر رئيسه الى ايام عاد وارم فقال الشاعر :

جاءوا بزوربهم وجئنا بالاصم

شيخ لنا من عهد عاد وإرم

ولما مات عامر بن الطفيل ـ وقد عاش متكهنا ـ جعل أهله حمى لقبره على ما يورد الاغاني ، وقد ذكر Smith انه كان لكليب حمى مقدس كالحرم ، وقد دارت بسبب انتهاكه حرب البسوس » . (أحمد كمال زكي : الاساطير ... ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٧٠)

المقـدس في الحكم . واخيراً ، عـلى الصعيد الثـالث ، تتضح الوحـدة المتمايزة للمجتمـع ذي الاسلوب الانتاجي الزراعي (المشاعي القروي) .

ذلك كله ، اذن ، يجعلنـا نمسك بالمسألة المعنية من مواقـع هامـة لهـا ، ويتيح لنـا فهم تلك التقـاليد والطقوس ، التي كانت ترافقهـا وتتـداخل بهـا ، مثل « البغـاء المقدس » و « التضحية » و « الكفارة » و « التقدمة » و « العيد » و « الزواج المقـدس » . فهذه ، جميعـاً ، **وظفت** (سيست) في خدمة الأهداف الاخصابية الجنسية ، اي الاقتصادية الزراعية . وبذلك ، فانهـا مثلت وجهـاً من أوجه التحفيز الاقتصادي ، بالرغم من أن جانبـاً كبيراً منها اكتسب ، في منشأه بالأصل أو في سياق التحولات التي خضـع لها ، طابـع الخديعـة واللصوصيـة والاحتيـال والابتزاز من قبـل الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين تجاه الفـلاحين والعبيـد .

واذا ما كان الأمر عـلى ذلك النحو ، فان القول يصبح صحيحاً بأن تلك التقـاليد والطقوس لم تبق في حـدود كونها أحـد أوجـه التحفيز الاقتصـادي (الزراعي) ، بل انها هي نفسها تحولت الى أحـد الشرايين **الاقتصادية** في أيدي أولئك الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين، ومن ورائهم وامـامهم جميعـاً الملك الالهي أو الملك الاله .

نستطيع أن نتبين الاتجـاه الأساسي العـام لتلك التقـاليد عبر معالجتهـا من أحد مداخلها ، وهو « التضحية » . فحسب الذهنية الاسطورية العربية ، بوسع الانسـان أن يحقق تواصـله واتحاده مـع الطبيعة الالهية من خـلال أقنية متعـددة ، منهـا « التضحية » . ويمكن اعادة كل تلك الاقنيـة الى جـذر واحـد لها ، هو « العبـادة الجنسية » . ضمن التصور الأسـاسي لهـذه « العبـادة » ، تبرز التضحية بصفتها تحقيقاً للعلاقة بين الانا والأنت ـ الطبيعة الالهية ـ ، ودفعـاً لهـا باتجـاه التعميق والشمول .

وبصورة عـامة ، يمكن القول بأن التضحية تتلخص بهبة البواكير من كل

شيء ، من الجنس والأبناء والغلال الزراعية والحقول (البعلية) الخ . . وبذلك ، فنحن هنا ازاء مبدأ واحد ينسحب على كل المظاهر الكونية . فتقديم البواكير من كل شيء هو ضمان لاستمرار الوجود كائناً فاعلاً وفق مبادئه « الحسية » الخلاقة ، وحث لعملية الاستمرار هذه . انطلاقاً من هذا التصور ، مورست أشكال متعددة من التضحيات ، التي اكتسب البعض منها صوراً فاجعة .

فالى جانب تقديم البواكير من البنات هبات للآلهة الطبيعية بصورة نذور لها أو حث لها لفعل شيء ما ، توجد كذلك طقوس أخرى تدخل في هذا الحقل من المسألة ، مثل الختان والامتناع عن الجنس من قبل الكهنة ورجال الدين ، وذلك عبر اخصائهم .

واذا ما وجهنا انظارنا بمزيد من التكثيف والتدقيق نحو المغرب العربي ، فاننا نلاحظ وجود ظاهرة فاجعة من ظواهر التضحية ، وهي تقديم الاطفال ضحايا في سبيل الآلهة ، بغية تحصيل العون في أمر ما ، أو النصر على الاعداء ، أو بهدف تطهري . واذا كانت هذه الظاهرة قد برزت وتضخمت لدى القرطاجيين ، فان ظروف نشوئها كانت متوافرة في الحقل الجغرافي العربي القديم بكامله(٨٧) .

---

(٨٧) في المغرب العربي نفسه « كان للمعتقد البربري اتصال عظيم بمظاهر الطبيعة .. كالاجرام العلوية ، فالكواكب عندهم مقدسة كما أن الثور والكبش والتيس والافعى والبوم والحمام والسلحفاة والضفدع والقرد والهر هي عندهم رموز مؤلهة . كذلك كما أن للكهوف والمغارات عندهم مقاماً رفيعاً بسبب ما يعتقدون من حلول الارواح بها ، فهم يتبركون بما فيها من مياه ساخنة أو باردة ويقربون لها القرابين البشرية متوسلين اليها في قضاء حوائجهم . وان من واضح الادلة على تقديس البربري للحيوان ذلك الرسم الذي عثر عليه في قرية (الزناقة) بحدود الجزائر الجنوبية ، بين بني ونيف وواحة الفيقيق من مقاطعة وهران وهو يمثل الرب آمون (عمون دع) أحد الآلهة المصريين ، وهو على صورة كبش تحيط به الهالة » ، (عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٩ — ٦٠) .

كانت التضحيات البشرية تقدم في قرطاجة على نوعين ، واحد يتصل بالاعداء ، وآخر يتعلق بالقرطاجيين انفسهم . فعلى الصعيد الأول ، نلاحظ أن تقديم الاعداء قرابين لآلهتهم (اي القرطاجيين) او انتقاماً منهم ، كان امراً مألوفاً . « فقد ذبح أحد القواد (القرطاجيين) المنتصرين في صقلية ثلاثة آلاف من اعدائه قرباناً في المكان الذي قتل فيه جده(٨٨) » . اما على الصعيد الذاتي ، فقد كان القرطاجيون يقدمون الى آلهتهم طفلين ذكرين على الاقل كل سنة بعلم من الدولة ؛ بل وتحت اشرافها . ويحدثنا المؤرخون ، مثل ديودور الصقلي ، انه في حالات الاضطراب والهلع والتأزم السياسي الخارجي كان رقم الضحايا القرابين يبلغ المئات ، كما حدث مثلاً اثناء غارة اغاثوكل عليهم . اما « بعل حمون » ، اله قرطاج الكبير ؛ اله الخصب ؛ فقد كان الموقد الذي كان يبتلع تلك الضحايا ويغيبها في جوفه الناري الملتهب . وقد وصف « فلوبير » حركة هذا الاله المرعبة قائلاً : « وكانت حركة اليدين القلزويتين في تزايد . وأصبح لا سبيل الى توقفهما ، فما تكاد تصل الضحايا على حافة الفتحة حتى تزول كما تتبخر قطرة الماء من على صفيحة محمرة ناراً فيتصاعد دخان ابيض في الحمرة القانية » . ولكن تلك النار الالهية كانت تسأل دائماً هل من مزيد ؟ ! (٨٩) .

في تلك الوضعية من التضحية ، تتبين أمراً له دلالته الخاصة بالنسبة الى تصور « الجنس الكوني المبدع » ، في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك يقوم على أن التضحية البشرية عموماً ، وبالطفل ، الابن بالذات على نحو خاص ، مثلت وجهاً من أوجه تقديم الطاعة وطلب الغفران والتكفير عن الخطايا . وكل ذلك أريد له أن يصب في ينبوع واحد ، هو اعادة بناء الكون وترميمه من خلال اقتطاع جزء منه ، والتضحية به . فالطفل **الابن** يمثل ، هنا ، امتداداً طبيعياً جنسياً لأبيه . ومن

---

(٨٨) شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٠ .

(٨٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١ .

ثم ، فهو ، بصفته الضحية ، لا ينفصل عن المضحى به . فكأنما نحن هنا أمام بعدين لموقف واحد . فالطاعن هو الطعين ، وكلاهما يجسد عملية التضحية من أولها الى آخرها .

ان التضحية بالجنس والحب والخصب ، هي استدرار للجنس والحب والخصب ، وحث عميق عليها جميعاً . هاهنا نواجه ، مرة اخرى ، التشابك الكلي بين الذات والموضوع ، بين الذات الممثلة بـ « المُضحّي » من طرف والموضوع الممثل بـ « المُضحّى به » من طرف آخر أولاً . وبين الذات الممثلة بـ « المضحي » و « المضحى به » مجتمعين من طرف ، والموضوع الممثل بـ « الطبيعة الالهية » المقدمة اليها الاضحية من طرف آخر ثانياً . وهذا كله ، دونما اغفال ، للحظة واحدة ، للمعطى الطبيعي المباشر التالي ، وهو أن هذه الطبيعة لكي يُتعامل معها وبها ، لا بد من اكتشافها وفهمها والاحاطة بها ، وبالتالي لابد من الاعتراف الضمني الأولي البدئي بكيانيتها المستقلة نسبياً عن المُضحي والمضحى به .

ان الفكر العربي ، في العصور المعنية هنا ، لا بد وأن يكون قد حصد الثمار التي تولدت عن تلك الوضعية . فلقد تبلورت آفاقه البنتيئية (التوحيدية الوجودية) على أساس من التصور الطبيعي المادي . نقول ذلك ، ونحن نعلم أنه مر على طريق طويل من الممارسات التي يخيل الينا الآن أنها جزء من موقف وحشي رهيب .

ومما يثير الانتباه ، في هذا السياق ، الوجه الطبقي من عملية اختيار الأطفال الضحايا . هذا نتبينه مما يرويه لنا ديودور الصقلي : « عندما حاصر (اغاثوكل) ، طاغية صقلية ، قرطاجة (في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد) عاد القرطاجيون الى عاداتهم القديمة بتقديم افضل اطفال عائلاتهم ، أضحيات للاله (كرونوس) . ولكن بعضهم اشترى أبناء غير أبنائه وقدمهم للتضحية . وقد جرى تحقيق بالموضوع . فانكشف الأمر واسرع القرطاجيون الى اصلاح هذا الخطأ ، فاختاروا مئتي ولد من أحسن نبلائهم . وضحوا بهم في حفلة علانية . وهكذا تمت التضحية بأكثر

من ثلاثمائة طفــل(٩٠) » .

ولا بــد من القول ، هنــا ، أن تقــليد تقديم القرابين البشرية ظهر في كل مناطق العـالم العربي القــديم . فهو لم يشكل في هــذه المنطقة أو تلك من العــالم المعني استثناء . لقــد رأيناه في ما بين النهرين مجسداً -مثلاً- بالحالة التي تمثلت بالممثلين الذين كانوا يملئون أدوارهم المسرحية الفاجعة فعلياً . وفي وادي النيــل بصيغة دفن الاحياء مــع الاموات ، وفي الجزيرة العربية بصورة وأد البنات ، وفي الشام بشكل القرابــين الالهية ... بيــد أن ذلك التقليــد كان عليه ، ضمن مقتضيات الاوضاع الاقتصــادية والســياسية والثقافيــة التي كانت تستجد في المنــاطق العربية المعنية ، أن يعدل من أشكاله وصيغه . فاكتسب ، مثلاً ، شكل الاضــاحي الحيوانية والاعطيات والهبــات الماليــة أو الغــذائية ، وغير ذلك من هــذا القبيل .

هاهنــا ، نتبين فكرتين وسمتا المجتمع العربي القديم بقوة ، هما فكرة الوحدة وفكرة التمــايز (التضــاد) ــ وقد كنــا قد واجهناهما في أسيقة متعددة من الذهنية العربية المعنيــة هنــا ــ . أما فكرة الوحدة فتمثــل انعكاساً لوضعية المشاعة القروية الموحــدة أو لوضعية المجتمع المتــكون من مجموعــة من هــذه المشاعات . فاذا ما كان خطر مــا يهدد المجتمــع من خارجه ، فان الجميــع يجدون أنفسهم مدعوين الى التماسك الداخلي . وهذا ما حــدث في حالتنــا التي نعالجهــا هنــا .

---

(٩٠) ديودور الصقلي : المكتبة التاريخية ــ ٢٠ : ١٤ .

ذلك ما يتصل بالحديث عن فينيقيي «المغرب العربي » . أما ما يقال عن القرابين لدى الكنعانيين عموماً ، فهو التالي : « كانوا يقدمون القرابين ، وكانت أحياناً من البشر ، وكانوا يؤدون دائماً ما عليهم من مال على اختلاف انواعه . وفي الاوقات المهمة من العام الزراعي ، أي عند بدء الحرث وعند بداية الحصاد وانتهائه تقام محافل مشهورة . وكانت كل هذه الشعائر والفرائض ترمي الى معاونة بعل في القيام بعمله . وكثيرا ما كان يساعد بشعيرة قوامها الفجور تنطوي على عناصر من السحر الذي يستحوذ على العاطفة » . (جون . ا. هامرتن : تاريخ العالم ــ ترجمة ادارة الترجمة بوزارة المعارف العمومية مصر ، دون تاريخ اصدار ، العدد ١٤ ، ص ١١٥) .

لقد كان حصار اغاثوكل لقرطاجة خطيراً ، بحيث كان من الطبيعي ، بالنسبة الي القرطاجيين ، أن يلجأ الى تقديم الضحايا التي من شأنهـ أن تخفف من وطأة الكارثة ، أو أن تزيلها . ولكن فريقاً منهم ، ممن تميز في مواقعه الاقتصادية والاجتماعية ، اشترى أبناء آخرين وقذف بهم الى المحرقة . كان هذا الموقف صريحاً واضحاً في خيانته لـ « الوحدة الوطنية » ، التي ترتفع على التناقض الطبقي الداخلي في حال التهديد الخارجي . وبطبيعة الحال ، كان مثل ذلك الموقف تعبيراً عن الحدود النسبية لفكرة « وحدة » المجتمع ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

أما فكرة « التمايز ــ التضاد » ، فقد ظهرت تعبيراً عن الوضعية الطبقية ، التي حددت العلاقة بين المشاعات القروية والسلطة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . ولكن ، وكما اظهرنا في مكان سابق ، فان لهذا التمايز ــ التضاد حدوداً تبقى دون الصراع . وذلك بسبب من أن الطرفين ، الطبقة الفلاحية والطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كان لهما مصلحة في الابقاء على العلاقات الاجتماعية الاساسية ، القائمة على « الملكية » و « الحيازة » .

ان في فكرة « الوحدة » ، كما تظهر في النص السابق وفي الاتجاهات الرئيسية للذهنية العربية القديمة عموماً ،خطاً ناظماً يكمن في وحدة الفعل الاقتصادي الطبيعي (الزراعي) ،الذي يبرز بوصفه نشاطاً جنسياً خالقاً ، أي مسيساً مؤنسناً . وهذا ما ركزت عليه الطبقة الاريسوقراطية البيروقراطية ، وحاولت أن تظهره على أنه الوحيد الحقيقي في المجتمع . بصيغة اخرى نقول ، ان « الخصب » و « الحب » و « الجنس » أظهر على أنه « الخير » عينه . بينما اعتبر « الشر » مرادفاً للفعل الاجتماعي المناهض لكل ما من شأنه أن يدعم ذلك الخير . وعلى هذا ، فاذا ما حدث أن قام الفلاحون بانتفاضة أو تمرد أو مقاومة سلبية أو ايجابية ، فان هذا كان كفيلاً بأن يكون محط ادانة كونية « جنسية » .

هاهنا ترد فكرة « التمايز ــ التضاد » الى حقل « الاعداء الكونيين » .

ويغدو هؤلاء ، على هذا النحو ، الموضوع المستهدف تدميره من قبل القوى الكونية الايجابية ، قوى الخصب والحب والجنس . في هذه النقطة ، بالضبط ، تكتشف واحداً من اهم المسوغات الايديولوجية (الاسطورية) لعمليات التدمير والتحطيم ، التي كانت السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية تواجه بها الانتفاضات والتمردات الفلاحية والعبيدية اليائسة ، (وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة ، حينما نأتي على الوجه الايديولوجي – الاسطوري لأدب المقاومة الاسطوري في المجتمع العربي القديم) .

★ ★

والآن ، لعله من الضروري ان نعود ، في سياق ما قدمناه أخيراً من أوجه لقضية الخصب والاخصاب الجنسيين ، الى طقس « الزواج المقدس » . ذلك أن هذا الأخير من شأنه أن يكثف حقل الرؤية الى تلك القضية ، ويتيح لنا الامساك بأحد مفاتيح الفكر (الذهنية) العربي القديم .

في معرض الحديث عن « طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد » والمقارنة بينهما ، يوجز صموئيل ن. كريمر نظرية (ثيوفيل ميك) على **هذا الصعيد** ، ويعلن موافقته على نقاط أساسية فيها . فهو يكتب : « ان (**نشيد الانشاد**) أو جزءاً كبيراً منه في القليل شكل معدل ومصاغ صياغة تقليدية لطقس عبري قديم يقام احتفالا باتحاد وزواج الاله – الشمس والالهة – الأم . وكان هذا الاحتفال قد ازدهر في ما بين النهرين منذ القدم . ان هذا الزواج المقدس كان جزءاً من شعائر الخصوبة التي انتحلها البدو العبرانيون من جيرانهم الكنعانيين المتحضرين ، الذين كانوا قد استعادوها من شعائر تموز – عشتار الاكدية والتي هي شكل معدل لشعائر دموزي – انانا السومرية[91] » .

ان طقوس « الزواج المقدس » نجدها في كل مظاهر الذهنية العربية الاسطورية ، وان كانت قد برزت في بقعة عربية أكثر من أخرى ، واكتسبت

---

(٩١) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد – نفس المعطيات المقدمة سابقا ص٦٦

هـذه الصيغة هنـا دون اكتسابها هنـاك . انهـا طقوس تتصل اتصالاً وثيقـاً ومبـاشراً بطبيعة الوضعية الجغرافية الاقتصـادية ، التي سادت هنـاك . أمـا ما سماه ثيوفيل ميك انتحـالاً لشعائر الخصوبة الكنعانية من قبـل البدو العبرانيين ، فهو ، بالتعبير التراثي ، استلهام تراثي وصل الى درجة التبني التـاريخي ، المقترن بتزوير وتشويش للاصول التاريخية الخـاصة بنشيد الانشاد .

ان ما يهمنـا من ذلك يتلخص في ثلاثة أوجـه تمثـل ، مجتمعة ، بعداً من أبعاد « ذهنية الجنس » العربية . الوجـه الأول هو التفاؤل التاريخي . أمـا الوجه الثـاني فيتجسد بكونية الحدث (الزواج) . أخيراً الوجـه الثـالث ، ويتحدد بموسمية هـذا الحدث .

اما ما يتصل **بالتفاؤل التاريخي** فاننا نجـده يبرز بصـور جذلى ، تنم عن اهميـة الحـدث المتوقـع ، او الذي جرى توقعـه . ومـا هذا في حقيقـة الأمر ، الا تعبير عن اكتشـاف عملية التحول في الظواهر الطبيعية الجغرافية (الزراعية) ، التي يمكن رصدها عبر التقويم (الرزنامة) . وبصيغة اخرى نقول ، ان الاهتمـام المبدئي المركز بالرزنامـة يعكس أبعـاد ذلك التفاؤل التـاريخي ، ويعبر عنه بعمق .

ان الحبيبة (انانا) تخاطب حبيبها (دموزي) ، ناظرة اليـه على أنه هو والحيـاة صنوان :

مجيئـك هو الحيـاة :
مجيئـك الى بيتنـا وفرة ؛
الرقود بجـانب [ك] أعظم فرحـة لي(٩٢) .

وهي بسبب من ذلك ، بسبب من أنه هو نفسه الحيـاة . فانها تحبه أبداً . هذه « الأبدية » هي محور التفـاؤل التـاريخي . فالحبيبة واثقـة من أن الحدث يقـع (سيقع) دائمـاً :

---

(٩٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٧٠ .

رجــل الشهد ؛ رجــل الشهد يجعلني ابداً حــلوة ،
سيدي رجــل ــ شهد الآلهــة ؛ مفضل امه ،
الذي يده شهد ، الذي قدمه شهد ، يجعلني ابداً حــلوة ،
الذي يجعلني حلوة . . السرة [؟] مفضــل امه ،
. . . احــلى سيقان ؛ انه خس قرب الماء مزروع(٩٣) .

ووضعية التفــاؤل والســعادة تعــم « الكون » كله ، حين تظهر المــلكة الجليلــة انــانا :

الراعي الامين ذو الاغاني العذبة ؛
سينشد لك اغنية مدوية . . ،
ايتها الملكة الجليلة يا من تجعلين كل شيء حلوا ،
انانا ، انها ستجلب البهجة لقلبك .
ايتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بــك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بــك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج(٩٤) .

ان عملية التواصل بين الماضي والحاضر ، تلك التي تبلورت على اساسها تجربــة الانســان بالازمنة ، اي بــالتعاقب التــاريخي ؛ هــي التي فتحت آفاق المستقبل امامه ، ومكنت لتصور التفاؤل التاريخي في حياته . وجدير بالذكر أن هــذا الاخــير هو تفاؤل ذو افق **دائري** . ومن هنا ؛ فهو مقترن

(٩٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .
(٩٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ٧٣ .

بتصور « **العود الابدي** » : فالخصب بعود ، حيث يحل موسمه . وكذلك العقم (القحـط) .

ومن الراجح ان ذلك كان مشروطاً ومحددا بشروط وحدود المجتمـع المغلق والمكتفي ذاتياً . فهو يعيد انتاج نفسه وفق الاحتياجات والمعطيات التي تتولد تباعا . هذا بغض النظر عن الاستثناءات التي تقتحم حياة الناس ، فترغمهم على الدخول في وضعية لم يكونوا قد تعودوا عنيها . مثل ذلك ما يحدث أثناء التأزم الطبيعي ، كأن يحل قحط أو فيضان . بل لعل هذه الاستثناءات أسهمت في توطيد تصور الحدث المركزي ذي السياق الدوري المنتظم ، وذلك حيث خلقت الاحساس بضرورة تدخل الآلهة ليعيدوا الامور الى نصابها(٩٥).

وبذلك ، فبوسع الباحث ان ينظر الى طقوس « الزواج المقدس » على انها انطوت على وظيفتين . الاولى هي القيام بدور ناظم أو ضابط للزمن الزراعي ، بحيث أن تلك الطقوس جسدت أحد أشـكال التعبير عن نشوء « التوقيت » و « التقويم » ، أي « الرزنامة » . أما الوظيفة الثانية فقـد كمنت في تعبئة البشر بتصور التفاؤل التاريخي ، ذلك الذي يتحدد ، كما لاحظنا ، من خـلال حركة « العود الابدي » . وهنا ، بالذات ، نتعرف على أحدد الجذور الاساسية لنشوء وازدهار ظاهرة « التنبؤ بالغيب » والاهتمام بحركة الافلاك لدى الاكاديين وأهل وادي النيل خصوصا ، ضمن العالم العربي القديم . اذ من شأن ذلك ان يسهل عملية ضبط تلك الحركة الخاصة بـ « العود الأبدي » . وهذا ما لاحظه رهط من المؤرخين والكتاب القدماء ،

---

(٩٥) في هذا الشأن يمكن القول ، مـع اليزابيت فان بورن : « من المحتمل جداً ان الزواج المقدس في الأصل ، كان يقام فقط ، عند الحس بضرورة تدخل الهي اساسي بسبب كارثة طبيعية ، كجفاف طويل الامد ، أو زلزال ، او طاعون يفتك بالشعب ، حتى اذا ما اعطت هذه الاستغاثة مساعدة الهية ، اعتقد انها نتائج مرضية ، أخذت مثل هذه الحفلة تتكرر أكثر فاكثر حتى غدت مندمجة بطقوس العبادة » . (اليزابيث فان بورن : الزواج المقدس في الازمنة الباكرة لارض الرافدين ـ أوريانتاليا ١٩٤٤ ، م ١٣ ، ص ٣٧) .

واعتبروا الاكاديين والمصريين روادا كبارا له(٩٦) .

أما الوجه الثاني من « الزواج المقدس » ، الذي يدخل في أبعاد ذهنية الجنس العربية ويتمثل بـ « كونية » هذا الحدث ، فهو تعبـير عن النظر الى هذا الزواج على انه مركز الفعل الكوني . ان الكل بالكل يتجسد في هذا الحدث الباهر ، الفريد . بيد أن فرادته هذه تمتلك حدودها ، وتتضح في اطار الوجه الاول من المسالة ، وهو التفاؤل التاريخي ضمن آفاق « عود أبدي » للحدث الطبيعي . هذا يعني أن تصوري التفاؤل التاريخي وكونية الحدث يتشابكان ويتداخلان ، بحيث أن الواحد منهما يشير الى الثاني ويعلـن عنـه .

هـكذا نواجه الموقف الذي يتحد فيه الزوجان الالهيان ، انانا ودموزي ، فتتصاعد اناشيد الثناء والمجد من الالهة مخاطبة الحبيب :

لتكن حاكماً يجلب الايام السعيدة ؛
لتـكن عيداً يضيء الوجه ،
لتكن نحاسـاً ينير الايادي ،
تعال مـع الشمس ، ابق مـع الشمس

---

(٩٦) نورد على سبيل المثال ، ما كتبه الكاتب الروماني شيشرون بصدد ذلك ، وان كان قـد طرحه في صيغة لا تفهم منها الدلالة الوظيفية لتصور « التنبؤ بالغيب » و « قراءة الفلك » الا بصورة غائمة وغير مباشرة : « فاذا التمسنا شاهداً ـ على ما اسلفنا ـ في الماضي السحيق ، وجدناه في الاشوريين ، فقد مكنتهم سعة السهول التي أقاموا في رحابها ، ومنظر السموات التي تمتد مكشوفة على مدى البصر في كل صوب ، من أن يلاحظوا مسالك الكواكب ، وان يرقبوا حركاتها ، فسجلوا ما ادته اليهم مشاهداتهم ، وورثوا الاجيال التي اعقبتهم ، ما تحمله حركات الكواكب من دلالات على حظوظ الناس . من ابناء هذا الشعب نفسه عرف الكلدانيون ... ، والمظنون أنهم واصلوا ملاحظة المجموعة النجمية زمانا طويلا ، واستغلوا هذه المشاهدات في اقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ، ومعرفة المصير الذي قدر لهم .

والمعتقد أن المصريين قد اكتسبوا بدورهم هذا الفن نفسه عن اجدادهم خلال ماض سحيق يمتد الى اجيال لا يكاد يحصيها العدد » . [شيشرون : علم الغيب في العالم القديم ـ مصر نشر مكتبة الاداب بالجماميز ، دون تاريخ اصدار ، ص ٣٥ ـ ٣٦] .

ليمهد الهك الطريق امامك ،
ليمهده حاملو السلال وحاملو الفؤوس أمامك(٩٧) .
وكذلك في مخاطبة الملكة حبيبها ، كما مر معنا :
مجيئك هو الحياة

وأثناء ظهور الملكة في الحظيرة :
أيتها الملكة الجليلة يامن تجعلين كل شيء حلوا ،
أيتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انانا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بـك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلىء بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج .

ان كونية الحدث تتضح ، هاهنا ، بالعمق الاكثر والدقة الاصوب عبر التركيز على « **الحظيرة** » ، ومن موقع الانطلاق منها . فهذه تمثل ، في المجتمع الزراعي ذي الاسلوب الانتاجي «المشاعي القروي » ، مركز الوجود الفاعل . اذ منها ينبثق هذا الوجود ، وبغيابها يغيب . ان القشدة واللبن والسمن والحليب والبيض تمثل ، ملتحمة بالماء وبالزبل ، مركز الحياة ومنطلقها . بل ان هذه الكونية « الحظيرية » تفصح عن سمتها الأهم في مثل التعريف الكوني الاخصابي (الجنسي) التالي المستنبط من بعض النصوص : بعل زبل ، أي ، سيد الخصب(٩٨) . و « الزبل » هو الكون خصبا . ومن ثم ، فالحظيرة هي التجسيد الاوفى لهذا الزبل .

(٩٧) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٩٨) انظر : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠٩

ذلك يسمح لنا بالقول بأن تصور « الكونية » ، هنا : ذو سمات زراعية جغرافية وبيولوجية جنسية . وهذه ، بدورها ، تشير الى سمات وحدود دولة المدينة ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

يبقى الوجه الثالث من « الزواج المقدس » ، وهو « موسمية الحدث » . فما يتم على صعيد الوجود الزراعي الجغرافي والبيولوجي الجنسي ، ذو طبيعة **متفردة ومعممة** ، في آن . انه يحدث مرة ، وكل مرة . وهذا من طبائع الأمور في مجتمع يحمل تلك السمات ، التي اتينا عليها . فهو يحدث في موسم الحصاد ، حيث تنبعث الغلال اليانعة الناضجة التي طالما انتظرها الفلاحون المتعبون ، حتى الاعياء ، والكهنة والموظفون النهمون ، حتى الشره — وفي مقدمتهم الملك وحاشيته — .

انه يحدث ، حيث تضج الأرض بعبق الزهور ، والسماء بتغريد الطيور . انه يحدث ، حيث شذى الارز يبلغ الخياشيم ، الظافرة في المعركة مع الجفاف والقحط (العقم) .

ذلك نتبينه في خطاب الاثارة والاغراء والاغواء ، الذي وجهته عشتار الجميلة ، « الغادرة » ، الى جلجامش ، العائد من معاركه مظفرا :

خلال شذى الارز ستدخل بيتنا(٩٩) .
ولما تدخل البيت ستقبل العتبة والمقاعد قدميك .
وسيكون الملوك والاسياد والامراء خاضعين لك .
وسيجلبون لك غلال الروابي والسهول كضريبة .
الماعز لديك ستنتج ثلاثا والاغنام توائم .
وحمار الاحمال لديك سيفوق البغل .
وخيول عربتك ستكون مشهورة في السباق .

(٩٩) طه باقر يترجم هذا الشطر كما يلي (طه باقر : ملحمة كلكامش .. — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠) :

عندما تدخل بيتنا ستجد شذى الارز يعبق فيه

وثور الفلاحة سوف لا يـكون له منافس(١٠٠) .

فالعرس الالهي يحدث ، وفق ذلك النص ، اثناء المواسم الطيبة ، مواسم الخصب الجنسي (الطبيعي) والجنس المخصب . وهذا نستنبطه ، كذلك ، من معطيات اخرى ، تتمثل بتقديم الضرائب المتكونة من « غلال الروابي والسهول » ، ومن « الماعز والاغنام » ، وغير ذلك مما تجود به الطبيعة المزواجة بإنسانها وحيوانها ونباتها وباقي ظواهرها (ولا نقول بجمادها) .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « العريس الالهي » و « العروس الالهية » يغدوان الحقيقية الكونية الكبرى . بهما يبدأ « النهار الجديد » بعد « ظلام طويل » . وبهما تحل « المعجزة »،فتقوم « القيامة » ويحل « الخلاص » ، حيث « يظهر المهدي المخلص » . هاهنا تفترع الابكار ، و « تحمل » الارحام. ان حجرات النوم تشهد ، اذ ذاك ، اجمل فصول الحب والجنس والخصب ، تلك التي تتخضب بـ « ماء الحياة ــ المني » و « الدم القاني ».هذه هي « الليلة الاولى » ، « ليلة الدخلة » ، التي يعلن فيها ، على رؤوس الاشـهاد ،أن « الدم أصيل » وان « الفرج المقدس » لم تمسه أيدي المردة دعاة الموت والقحط . ذلك كله تقدمه العروس « الخالدة » للعريس « الخالد » ، الملك شـو ــ سـين :

أيها العريس العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ــ كالشهد
أيها الاسـد ، العزيز الى قلبي
ممتعة مسرتك ، عذبة ــ كالشهد
« لقد أسرتني ، اقف مرتعشة بحضرتك
أيها العريس ، سـتحملني الى حجرة النوم
...
« أيها العريس دعني أمنحك ملاطفاتي

(١٠٠) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا،ص ٨٤ ــ ٨٥ .

أيها العذب الغالي ، بالشهد سأغسل [؟]
في حجرة النوم الملأى بالشهد
...
« أيها العريس ، لقد نلت مني متعتك
خبر امي ، فسوف تعطيك اطعمة شهية
خبر ابي ، فسوف يمنحك هدايا
... »
أيها العريس ، نم في بيتنا حتى الفجر
قلبك ــ انا اعرف اني أفرح قلبك
« انت ، لأنك تحبنى
سيدي الاله ، سيدي جنيي الطيب ...(١٠١)

هـكذا تتضح أمامنا السمات المركزية « للزواج المقدس » بقطبيه المقدسين : العريس والعروس . وبها تتضح ، كذلك ، بعض سمات الذهنية العربية الاسـطورية . فهذه الاخيرة تبرز ، ضمن هذا الحقل ، بمثابتها « **منهجاً** » ، يستضيء به الانسان في سـياق فهمه للطبيعة ولنفسـه ، كما يوظفه باتجاه حث هذه الاخيرة على إحداث ما من شأنه أن يغني حياته ويخصبها . وهذا ينطوي على بعدين ، واحد ذهني وآخر عملي فعلي . بل ان البعد الثاني ، العملي الفعلي ، كان ، في مراحل متعددة من تاريخ الفكر (الذهنية) العربي القديم ، يتجسد بسلوك طقسي مباشر ، غالبا ما كان ينتهي بموت الممثلين .

---

(١٠١) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ . ولقد قدم الباحث المذكور مقارنة بين هذا النص وبين « الاشطر الاربعة الاولى من (نشيد الانشاد) ، حيث تتضرع المحبوبة الى الملك الذي يفترض أن يكون سليمان ، الذي (تحبه العذارى) والذي (ادخلني الى حجاله) (ليقبلني بقبلات فمه لان حبك أطيب من الخمر » ــ وتنشد العذارى بعد هذا التضرع (سنبتهج ونفرح بك ، ونذكر حبك أكثر من الخمر ... ان شو ــ سين ليس على غير شاكلة سليمان الايام المتأخرة) » . (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٧ ، ٦٨) .

ففي « بيت التمثيل أو دار التمثيل او حوش التمثيل » ، الذي اكتشف في « الوركاء » بعد تنقيبات تمت في الستينات من هذا القرن ـ ويعود بناؤه الى ٣٠٠٠ ق.م في مقاطعة معبد الالهة انانا ـ كانت تقدم مسرحيات تتصل بـ « الزواج المقدس » و « موت وقيامة تموز » و « انمير كال والسيد من ارادته » ... ولقد كانت نهايات الممثلين ، في مراحل أولى من اقامة ذلك المسرح ، تتجسد بفعل درامي فاجع : الموت . ذلك أن شخوص المسرح لم يكونوا « ممثلين » ، بقدر ما كانوا جزءاً من ذلك الفعل الدرامي . لم يكن ذلك مبالغة وتهويلاً ، بقدر ما جسد الطموح الفعلي الى اعادة واستعادة الحدث الدرامي الكوني ، مقتل اله الخصب و « غيبته » . وكان ذلك يتم بطريقة تحث فيها الطبيعة على اعادة خصبها ، اي على الاسهام في انجاز « قيامة » الاله المقتول(١٠٢) . اضافة الى ذلك ، وجـد ، كما اظهرنا في حينه ، طقس يتصل بتقديم الاضحيات والعطايا من الاطفال والامتعة والاغذية وغيرها .

واذا كنا في الصفحات الاخيرة اقتصرنا على نصوص من ما بين النهرين ، فإن مسألة الزواج المقدس وطقوسه الالهية تنسحب على كل المنطقة العربية المعنية هنا . ففي مصر ، كما في بابل والشام والقطاع المشاعي القروي من الجزيرة العربية والمغرب العربي ، لم يـكن ذلك التصور للكون الطبيعي ـ الالهي ، « الذي يرى في كل مكان صراعاً بين الألهي والشيطاني ، بين قوى الكون وقوى الفوضى ، على حـد قول ونسنك(١٠٣) » أمراً ، يقف منه الانسان موقفاً محايداً متفرجاً . « وهكذا نرى ... أن الانسان ، يرفق التحولات الرئيسية في الطبيعة بالطقوس الملائمة ، فكان رأس السنة الجديدة مثلاً ، في كل من مصر وبابل ، فترة احتفالات ومباهج تمثل فيها معارك الآلهة مسرحياً ، أو تخاض فيها معارك صورية ... ففي بلاد بابل من الألف الثالث حتى الأزمنة الهلينية ، نجد احتفالاً برأس السنة يدوم عدة أيام ... ونعرف مثل هذه

(١٠٢) انظر حول ذلك : عوني كرومي ـ اطروحة في المسرح العراقي القديم . (ضمن مجلة : الاقلام ، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦) .

(١٠٣) انظر : هـ. وهـ. ا. فرانكفورت ـ المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ .

المعارك الصورية في احتفالات عديدة في مصر تدور حول هزيمة الموت ، والميلاد الجديد أو البعث ، يقام أحدها في (ابيدوس) أثناء (مسيرة أوزيريس الكبرى) السنوية ، ويقام آخر عشية راس السنة ، عند رفع عامود (جيد) ؛ ويقام ثالث في شكل معركة – على الأقل في عهد هيرودوتس – في (بيريميس) في الدلتا(١٠٤) » .

ولعلنا نقول ، من ذلك الموقع العتيد للمسألة ، أن تصور « الزواج المقدس » استمر في المناطق العربية ، بحيث ظهر ، لاحقاً وبوضوح بالغ ، في اهم دينين حتى نشوء الاسلام ، وهما اليهودية والمسيحية . (وقد اظهر صموئيل نوح كريمر ، كما مر معنا ، ذلك الأمر على صعيد اليهودية) . ولكن ذلك انطلق بتأثيراته حتى الحدود الاغريقية ، ومثل ، بالتالي ، تدليلاً على الفكرة المنهجية التالية . تلك هي أن المجتمع الزراعي – عموماً – ينطوي على العناصر الذهنية التي من شأنها أن تقود الى نشوء عقائد الجنس المسيّس المؤنسن(١٠٥) .

ومن الاهمية بمكان ، في هذا السياق ، أن نعرض لأمرين لهما مساس مباشر بتصور الخصب ، كما عالجناه فيما سبق . وتكمن أهمية هذين الأمرين ، ضمن ما تكمن فيه ، في انهما استمرا فاعلين ليس في اليهودية والمسيحية وحسب ، بل كذلك في الاسلام . الاول منهما هو تصور «الجن» أما الثاني فهو طقس « الاستسقاء » .

---

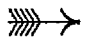
(١٠٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٨ – ٣٩ .

(١٠٥) كتب فيليب حتي ، معمما تلك الفكرة على بلاد الشرق الادنى القديم : « كانت عبادة قوى الخصب والانسال ، وهي القوى الطبيعية التي تتوقف عليها حياة المجتمع الزراعي ، جزءاً أساسياً من الديانة الكنعانية التي كانت بدورها مجموعة معتقدات وطقوس سامية الأصل . ومن أبرز معالم هذا الدين السامي القديم البكاء والنواح على الموت الموقت لاله الخضار في الصيف . ثم القيام بطقوس وعبادات من شأنها ان تعين هذا الاله على التغلب على اله الموت وعلى العالم السفلي وقيامه في الربيع عندما تسترد الشمس قوتها بعد أن تكون قد قهرت الشتاء وهزمته . ويسفر زواج الاله بعل من عشتروت الهة الخصب ،



فلقـد تعرضنـا لتصور « الجن » في موضـع سابق من هـذا البحث ، ورأينـا موقعهم الضحل – حيث يظهرون بصيغة الغول والغيـلان – مـن العمليـة الجنسية الاخصابية . ولكننـا نواجههم ، هنـا ، بصفتهم شخوصاً (كائنـات) اخرى ذات خصـائص متميزة . ف « الجني » ، بحسب ذلـك ، ليس هو الغول . وهـذا ليس ذاك . ان « الغول » هو الكائن الهجين جنسياً ، الذي ليس هو بالذكر وليس هو بالانثى . إنه الذي لايخصب ، ويحول، في نفس الوقت ، دون حـدوث الاخصاب . أما المصـدر الذي تحدر منه ، فهو وضعية العقم والقحـل . وهـذا يشير الى أن تفسـير منشأ « الغول » ، في الذهنية العربية الجزيرية ، لا يخرج عن دائرة تلك الوضعية . مـع العـلم أن ذلك التفسير يتسم بالسذاجة والبساطة والمباشرة . أي إننـا ، هنـا ، بعيدون عن التفسير الاكادي أو النيـلي أو الشامي أو المغربي – الفينيقي – للعقم ، ذلك التفسير الذي يميـل – بالقيـاس الى ذاك الجزيري – الى التعقيـد والتوسط والوعي الذاتي التنظيري .

ذلك ما يتصـل ب « الغول » . أمـا عـلى صعيد البحث في « الجن » ، فاننـا نواجه كائنـات من طراز آخر ، من الطراز الذي يفعـل سلباً ، كمـا يفعـل ايجـاباً . أمـا هـذا فيتم عن طريق التزاوج والتـدخل في شؤون « الانس » . انه يتزاوج ويتناسل ويموت ، ويحقق ، من ثم ، وجوداً جنسياً



بعد قيامه من الموت ، عن بروز الطبيعة مرة أخرى بثوب قشيب من الخضرة والزهر . هذه الظاهرة الطبيعية كانت محور اسطورة بابلية قديمة عن الاله تموز الذي كان الكنعانيون يسمونه (ادون) . وعندما اقتبس الاغريق الاسـطورة أصبح ادونيس . وكان مركز عبادة تموز وعشتروت (سـيدة جبيل) عند منبع نهر ابراهيم في لبنان . ومن جملة الطقوس الدينية التي كانت تمارس في عبادة عشتروت في جبيل ، وقبل ذلك في بابل وفي بلاد الاغريق ، ومن ثم في صقـلية وقبرص . وكان عند العبرانيين ، بحسب ما جاء في سـفر حزقيال ١٨ : ١٤ ونيحا ١ : ٧ ، وسـفر التثنية ٢٣ : ١٨ ، بغايا الهيكل . ولقد أصبحت عبادة هذا الاله الذي يموت ثم يقوم في جوهر الديانة المسيحية . والسـيد المسيح بقيامته من الموت وطد الايمان في نفوس المؤمنين به بأن الموت ليس نهاية بل بداية ... » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥)

نظامياً . ولعل الجن ، في تزاوجهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين « الانس»، يتمثلون بـ « الملائكة » . وهنا ، نتبين احد اشكال الاخصاب الاستثنائية . فلقد أخبرنا ابو منصور الثعالبي أن البعض زعم أن « جرهماً كان من نتاج حدث بين الملائكة والانس . وزعموا أن بلقيس ملكة سبأ كانت من مثل ذلك النجب والترتيب(١٠٦) » .

وجدير بالملاحظة ان ذلك التماثل نظر اليه من موقع الاعتقاد بأن كلا الفريقين ذو طابع خفي مستتر . بل أن الرواية تحدثنا « أن الله خلق الجن قبل أن يخلق آدم بألفي سنة . . (وانها) في البدء كانت . . كلها صالحة(١٠٧) » ومن ثم ، فقد كانت قادرة على الفعل « الصالح » الخفي والنشط . أما الاسلام فقد عمق ذلك التصور حول « الجن » ، اذ اعتبرها من نسيج « ناري » . فلقد خلق « الجان من مارج من نار(١٠٨) » . اضافة الى ذلك ، راى الاسلام فيهم كائنات ينطبق عليها ما ينطبق على الانسان من « كفر وايمان » . فالقرآن يعلن بوضوح : « قل أوحي الي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً . يهدي الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً(١٠٩) » .

ان ما يهم الباحث ، في ذلك كله ، هو تصور الخصب الجنسي . فهذا الأخير ينسحب أيضاً على الجن ، كما ينسحب على غيرهم من الكائنات ، التي تشترك ، ولا بد ، في أمر واحد أساسي ، هو كونها مخصبة . وعلى ذلك ، فهي حين تبرز خيرة ، فانها تكون مخصبة . ولعلنا نتبين أهميتها اذا أخذ بعين الاعتبار أنها من « نار » ، أي من العنصر الكوني ، « المطهّر »

---

(١٠٦) ابو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر العربية ـ مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص ١١٧ .
انظر كذلك : روم لاندو ـ العرب والاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢ .

(١٠٧) روم لاندو : نفس المصدر الاخير والمعطيات السابقة .

(١٠٨) القرآن ـ سورة الرحمن ، آية ١٥ .

(١٠٩) القرآن ـ سورة الجن ، آية ١ و ٢ .

أولاً[110] ، وأنهـا ذات نسيج « غير مرئي » ثانيـاً فكأنها تمثل هنـا قوة فاعلة مخصبة تلتقي بتصور « النفس الكلية » للعـالم . ومن هنـا ، من موقـع الذهنية المعنية هنـا ، يغـدو القول صحيحاً بأن « سروات الجن (أي وجهـاء ووجيهـات الجن) بنـات الرحمن . . .[111] » .

ان « بنـات الرحمن » يذكرننا ، هنـا ، بـ « البنات الموءودات » ، اللواتي يقدمن ، كمـا مر معنـا ، قرابين للاله . فاذا كان الاله ينبوع الخصب وكانت تلك البنـات « بنـاته » ، فان هـذه الاخيرات تعبير عن « روح » الاله . وهكـذا ، فحين نعـلم أن « . . .الجني (قد يعشق) امرأة وقد تعشق جنية رجـلاً[112] » ، فان ذلك ينطوي عـلى مدلول خاص بالنسبة الى الاخصـاب الجنسي البشري .

واذن ، فنحن هنـا ، كما في مواضع أخرى سابقة ، لم نخرج عن السياق العـام للذهنيـة العربيـة المعنيـة ، وان اختـلفت الصيـغ والتجليـات المعبرة عنهـا .

عنـد هذا المنعطف من المسألة ، يبرز طقس « الاستسقاء « بصفته أحـد الاشكال الطقوسية الهامة ، التي ظهرت في حـالات التأزم المنـاخي (انحباس الامطـار ، جفـاف المزروعات الخ . . .) . فلقـد كان من طبـائع الامور ضمن الوضعية الاقتصـادية والذهنية التي نحن في حقـل دراستها ، أن يلجـأ

(110) حول ذلك يشير روم لاندو ، مقارنا اياه بالخرافات ـ والتعبير الصحيح هنا هو ، باعتقادنا، الاساطير ـ السكندينافية القديمة . فهذه « تتكشف عن شبه رائع (باساطير) العرب الاقدمين . ولقد ساعد المناخ على دفع هذه (الاساطير في الاتجاه الذي اتخذته . فبينا ادى المؤثر الدافىء في احتكاكه بالثلج والجليد الى خلق (عمالقة الصقيع « Frost giants السويدية ، خلقت الجن عند العرب من نار خالصة لا يشوبها دخان » (روم لاندو : العرب والاسلام ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣) .

(111) أبو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر اللغة ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(112) احمد امين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، مصر ١٩٥٣ ، ص ١٤١ . انظر حول هذه المسألة ، أيضا : ابراهيم بدران وسلوى الخماش : دراسات في العقلية العربية ـ ١ ـ الخرافة ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٣ ـ ٢٧ .

الانسان (الفلاحون المشاعيون القرويون بالدرجة الاولى) الى رفع الايدي الى « فوق » ، اي الى « الرابية » أو « السماوة » التي يرى انها تجسد امرين اثنين حاسمين . الاول يتمثل بـ « قيادة الكون وتوجيهه » ، والثاني يتضح بمثابته أحد تجليات الفعل الذي يتم باشراف تلك القيادة . الأول هو الاله ، والثاني هو المطر .

ولعلنا نستطيع تحديد الأمرين المشار اليهما بتعبيرين آخرين يمكن أن يكونا ـ في السياق الذي نحن فيه الآن ـ اكثر دقة وتعبيراً عن واقع الحال . التعبير الاول هو « الرب » ، أما الثاني فهو « الغيث » .

فـ « الرب » هو تلك القوة **العليا** ، اي التي تربو على كل شيء . ولقد أشرنا الى الظروف التي تولد فيها تصور « الرب » انطلاقاً من « الرابية » . فكان ذلك على أكثر ما يكون من الوضوح في البلدان النهرية العظمى ، وخصوصاً في ما بين النهرين ووادي النيل . ولكن تلك الظروف انطلقت ، أيضاً ، من العلاقة الطبيعية بين « المطر » و « الربو » أو « العلاء » ، بحيث نظر الى الثاني من حيث هو التجسيد الاخصابي الفاعل لذلك العالم العلي . وهذا يتضح خصوصاً في البلدان التي اعتمدت الى حد ما على الهواطل الموسمية .

ومن هنا ، برز المطر بمثابته « غيثاً » يقذف به الرب العلي السامي الى الارض العطشى ، فيحدث تزاوج بينهما يكون الناتج عنهما الثمر الوفير ، الذي يعيد للشيخ (الكون الشائخ) صباه .

ولكن ذلك لا يحدث ، وفق الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، الا اذا تدخلت القوى الالهية ممثلة بالكاهن الاعظم (الملك الاله) ومجموع الكهنة وكل من له علاقة بالامر . واذا ما حدث أن خيبت الطبيعة الالهية الآمال المعقودة ، فحبست « الغيث » واحرقت الزرع والضرع ، فان الجهود تبذل بوتائر عليا قصوى باتجاه استدرار العطف والتضامن . ذلك يشير الى هيمنة تصور حول تعاقب منتظم في ظواهر الطبيعة (فصولها ومواسمها الخ ...) ضمن تلك الذهنية ، برز ـ كما أوضحنا في مكان سابق ـ تحت حد « القدر » أو « المصير » .

ولكن حينما كان يحدث خلل في ذلك التعاقب المنتظم ، فان الذهن كان ينصرف الى التفكير في احداث وسائط خاصة ترفع الخطر المحدق . وهذا ما اتصل بتصور الاعطيات والقرابين والهبات الخ ... وفي سبيل تحقيق ضمانات كبرى على هذا السبيل ، لجأ الكهنة والفلاحون الى « الاستسقاء » . ويخبرنا البروفسور ركمنز بأن « نقوش جنوب الجزيرة العربية (تشير) مراراً الى الاستعانة بقرار الآلهة من خلال المسأل ، وكلمة (مسأل) تعبر فقط عن معنى (السؤال) عن شيء بدون اعطاء اية اشارة الى الطريقة المستعملة للحصول على اجابة من الآلهة . ونحن نعرف ان الاجراء الذي كان منتشراً قبل الاسلام في الجزيرة العربية كان يرتكز على الاستقسام في شكل الهام المؤشر عليها ... ويوصف استجواب الهام بانه اجراء مبدئي للحصول على جواب المسأل بشكل رؤيا تتم في المعبد(١١٣) » .

ويتابع الباحث حديثه ، مشيراً الى ما استقرتحت اسم « استخارة » : « وهذا الشكل من الايحاء الذي يتم عن طريق الاعتزال في المعبد او النوم فيه للحصول على احلام تعطي جواباً على السؤال الوارد من الآلهة كان معروفاً للعالم القديم بأجمعه ، وحتى الآن ...(١١٤) » .

ان ذلك يشير الى استحداث وسائط بين الانسان السائل والاله المسؤل من شأنها أن تحقق الوصل بين الطرفين في سبيل حل الامر المطروح . ولكن طقس الاستسقاء كان ، من بين الطقوس الاخرى ، حائزاً على اهمية خاصة نظراً لارتباط دلالته بأهم قيمة انسانية طبيعية ، وهي الارض . ان الماء ، ممثلاً بالمطر ، يبرز هدفاً اعظم . وبذلك، فهو « الغيث » ، اي القوة الطبيعة، التي تجسد امتداداً طبيعياً زراعيا لوجود تلك الارض ومن عليها من انسان وحيوان ونبات .

ان تلك الاهمية الاقتصادية ا « الغيث » هي التي تفسر لنا، على الاقل، احد أهم أوجه نشوء صلاة الاستسقاء في العالم العربي القديم الاكادي والنيلي

---

(١١٣) البروفسور ركمنز : نقوش جنوب الجزيرة العربية للدراسات العربية . (ضمن وثائق ندوة الحضارة اليمنية التي نشرت في : مجلة الحكمة، عدن، ابريل ١٩٧٥ ، ص ١٧—١٨

(١١٤) البروفسور ركمنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨ .

والشامي والمغربي والجزيري) واستمرارها حتى مراحل لاحقة طويلة ، من ضمنها المرحلة الاسلامية . فلقد كان « من بين عادات جنوب الجزيرة العربية التي يمكن ان تقارن بالتقاليد الاسلامية ، نستطيع أن نذكر أولاً الاستسقاء أو الصلاة والدعاء لنزول المطر في حالة الجفاف ، ويشير نصان سبئيان من القرن الثالث بعد الميلاد الى صلاة المطر في معبد مأرب ، وهي صلاة انتهت بتعاويذ سحرية(١١٥) » .

هكذا تتضح العلاقة الداخلية بين الغيث (المطر) والعلو (السماء ــ الرابية ــ الرب) من طرف و « الجن » بصفتها قوى سرية طبيعية من طرف آخر . وهذه العلاقة ستتسع وتعمق أكثر فأكثر في مراحل لاحقة ، وذلك عبر استحداث « الوسائط » المتعددة بين « فوق » و « تحت » . ومن الدال الطريف ، في هذا الحقل من النظر ، ان صلاة الاستسقاء كانت تكتسب أشكالاً طقسية متنوعة . من ذلك مثلاً ما كان يعمل به في جنوب الجزيرة القديم من توظيف عمليات اصطياد الوعول وحيوانات أخرى كانت مخصصة لإله وثني كحجاب لجلب المطر . اضافة الى ذلك ، كان الامتناع عن الاتصال الجنسي ومزاولة الختان شكلين من تلك الاشكال . اذ ان هذا وذاك نظر اليهما على أنهما قربانان يقدمان للاله . ان تقديم « الجنس » قرباناً ، يعني « عتقة » لوجه ذلك الاله . ومن ثم ، فالامتناع عنه هو بمثابة تكريسه كلية بذلك الاتجاه الالهي . وهذا ، بدوره ، شبيه بعزل الفلاحين أثناء الحصاد ومنعهم من الاتصال الجنسي بالنساء(١١٦) . .



(١١٥) البروفسور ركمنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(١١٦) انظر: البروفسور ركمنز ــ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ ، ٢٢ ، ١٨ . حول ذلك انظر أيضاً: يوسف الحوراني ــ البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص٢٤٧ .
ولتوسيع دائرة الضوء ، الذي نلقيه هنا على هذا التقليد الاسطوري ، نورد ما كتبه جيمس فريزر عن حالتين مأخوذتين من تجمعين بشريين ، واحد في أفريقية وآخر في فلسطين:
« اذا حدثت مجاعة أو شحت الامطار ، فان الناس (من شعب اكيكويو) يقررون فيما بينهم

ان « الزواج المقدس » ، وطقوسه المرافقة له والتي تمثل وجها صميمية من اوجهه ، لم يكن ، اذن وضمن السياق الذي نعالجه هنا ، أكثر من الفعل الانساني باتجاه انجاز وظيفتين ، كلتاهما ترتد الى موقف واحد . الوظيفة الاولى هي حث الطبيعة الكونية على تحقيق الهدف الاقصى المجسد بالخصب والوفرة ، وبقهر العقم والجفاف . أما الوظيفة الثانية فهي ممارسة « العبادة » . وقد اكتسبت هذه الاخيرة ، في فترات لاحقة ، استقلالاً نسبياً عن الوظيفة الاولى ، ولكن دون أن تفقد دلالاتها ، التي ظلت تشير الى أصولها .

ان يقدموا ضحية لهذا المكان (المقدس الذي يطلق عليه الاهالي أثوري اليـاكورو » - وعند ذلك يبقى جميع الناس في أكواخهم ، ولا يسمح لأحد ان يغادر مكانه عدا اربعة عشر رجلا كملا (وازوري) . وهؤلاء الذين يعدون الكهنة المختارون ، يصعدون الى التل ومعهم شاة . وهم لا يأخذون معهم نعجة قط لان الاله (ناجي) لا يقبل النعاج في مثل هذه المناسبة . ثم تشعل النار عند قمة التل وتقتل الشاة عن طريق الامساك بفمها وأنفها حتى تموت خنقا . ثم ينزع جلدها الذي يقدم لأحد اطفال هؤلاء الرجال العجائز ليرتديه . أما الشاة فتطهى ويغمس في شحمها فرع شجرة ، وترش الاشجار المحيطة بهم هذا الشحم . وبعد ذلك يأكل هؤلاء الرجال العجائز بعض لحم الشاة والا فان الضحية لا تقبل . أما سائر اللحم فيحرق بالنار ويترك للاله ناجي ليأكله . وبمجرد ان يفرغ الرجال من تأدية هذه الشعائر تأخذ السماء في الارعاد وهم يهبطون التل ، كما يهطل البرد بشدة الى درجة ان يضطر الرجال العجائز الى ان يغطوا رؤوسهم بملابسهم ويهرعون الى بيوتهم . وبعد ذلك تهطل المياه فوق التلال وتتدفق على جوانبها . وعلى نحو هذا قيل ان النبي (اليا) قدم الضحية فوق قمة جبل الكرمل المخضرة ، حتى تهطل الامطار ويضع حدا للقحط الذي ابتلى به بنو اسرائيل سنين عديدة . وما كاد النبي يفرغ من تأدية شعائره حتى تجمعت سحابة من مياه البحر ، واظلمت السماء ، وهرع الملك الوثني في مركبته الى أسفل الجبل حتى يهرب من المطر الغزير الذي أخذ يهطل من السماء الغاضبة كالينبوع المتدفق ، في الوقت الذي أخذ يبعثر فيه ما انتاب الأنبياء المزيفين من حيرة . (جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم - الجزء الثاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١١٣ - ١١٤) .

كما أظهرنا أن ذلك كله من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على تصور وحدة النظر بالعمل ، الرأس باليد ، في الذهنية العربية القديمة . يبقى ان نشير الى أن هذه الوحدة لم تكن مطلقة . فحد ضروري ، أواكثر، من استقلالية نسبية للنظر ازاء العمل يكشف عن نفسه ، أو يدع نفسه قابلاً للتقصي والكشف . وهذا ما نلاحظه من معظم النصوص الاسطورية ، التي أنجزها كهنة وشعراء وكتبةمتفرغون ، نسبياً أو كلياً ، عن العمل العضلي المباشر . من طرف آخر ، كان لاقتران النظر بالفعل على المسرح وفي الحياة الزراعية العامة والخاصة ، نتيجة هامة . تلك هي ان « الفعل » اكتسب قوة **تنفيذية هائلة** ، وأن « النظر » امتلك قدرة ضخمة على **الاقناع** . نقول هذا وذاك ، دونما اغفال للافعال وللتصورات الذهنية التي خرجت عن الخط الرئيسي المهيمن . فقد انطلقت هذه ، خصوصا ، من معاقل الفلاحين والعبيد المحتجين والناقمين المتمردين والمنتفضين ضد طغيان القصر والمعبد،القصر الالهي أو المعبد الملكي . كما نثبت ذلك دونما غض نظر عن الصراعات والمؤامرات والخصومات ، التي كانت تدور حول السلطة بين متنفذي الارستوقراطية البيروقراطية ، في القصر والمعبد .



هـ ـ الفكر الاحتجاجي وآفاقه ، واشكالية الطريق المسدود بين الوهية دون ملوكية وملوكية بالوهية .

اذا كنا قد انتهينا الى قضية « الفعل » ذي القوة التنفيذية الهائلة و « النظر » ذي القدرة الضخمة على الاقناع ، فاننا نكون قد ولجنا المنعطف التاريخي والمنهجي،الذي منمواقعه نعمل على استقصاء وتلمس« **الخط الآخر** » الخارج عن الخط الرئيسي المهيمن وعليه. نقصد بذلك « **الفكر الفلاحي** » ، «**فكر الاحتجاج** » ، الذي تولد وتبلور في اطار المجتمعات العربية القديمة (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

ولعله من الضروري أن نشير ، في مستهل القضية ، الى أمر كنا أتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب، ويشكل نقطة انطلاق على هذا الصعيد . هذا الامر يكمن في أن « الفلاح » ، وليس « العبد » ، هو الذي كون أحد قطبي الرحى الاجتماعي في المجتمعات المعنية هنا . وهذا يعني ، من ثم ، أن ما أطلقنا عليه « فكراً فلاحياً » لم يمثل ظاهرة هامشية ضحلة هناك ،بل له حضور ملحوظ .على الطرف الثاني،كان قطب الرحى الآخر قد تمثل بـ « الاريستوقراطي » الذي كان على راس المجتمع بأصعدته المتعددة .

وهنا تبرز ملاحظتان منهجيتان تتصلان بالوضعية الذهنية الفكرية في تلك المجتمعات المشاعية القروية . الملاحظة الاولى تنهض على أننا اذ نتحدث عن مثل هذه الوضعية ،في صيغتها العامة الشاملة كل مناحي المجتمع ، فانما نعني بذلك وضعية واحدة موحدة بنسقين اثنين ، يتصل وجودها بهما ،كما ينطوي عليهما ضمنا وصراحة . ذينك النسقان هما « الاريستوقراطي والفلاحي » . بل لعلنا نقول ان تلك الوضعية تجسد ، في هذه الحال ، سياقاً واحداً ينظر اليه ، بالخط الاول ، على انه ذو بعد واحد . انه بعد المجتمع المشاعي الفلاحي والفكر (الذهنية) الذي تولد عنه بصفته فكر « الملكية والحيازة» . ومن الواضح أننا ، هنا ، ننظر الى الملكية والحيازة على انهما ينحدران من ينبوع واحد .وهذا يتمثل ، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحقوقي ،

بالتقاء « قطبي الرحى » في المحافظة على أساس العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة ، وفي التمتع بشخصية حقوقية قانونية معترف بها .

أما الملاحظة الثانية فتكمن في التمييز الدقيق بين مستويي الوضعية العامة المعنية ، بحيث يخولنا ذلك التحدث عن « فكر فلاحي » و « فكر اريستوقراطي » . ففي حين يكون هذا الاخير فكر المستغلين ، فان الفكر الاول ، الفلاحي ، هو فكر المستغفلين (تعبيد) والمستغلين (من الاريستوقراطيين) .

من هنا ، نتحدث ، على الصعيد المعني ، عن « **مستويين** » فكريين ، وليس عن « **نوعيتين** » فكريتين . **هذه** هي النتيجة الاولى للقضية المطروحة . أما النتيجة الثانية فتتحدد بالنظر الى « الفكر الفلاحي » على أنه فكر « **احتجاج** » **وليس** فكر « ثورة » .

ثم ، وفي ضوء ذلك ، اذا ما اخضعنا النصوص الاسطورية التي جعلنا منها في الفصول السابقة موضوع بحث لنا ، لهاتين النتيجتين ، فاننا نواجه واحدة ثالثة ، تتعين بكون تلك النصوص قد شارك في انشائها وبلورتها **أيضاً** الفكر الفلاحي . نقول ذلك وان استثنينا إجمالاً صياغتها اللغوية والاسلوبية ، تلك التي ظلت ، في نهاية المسألة ، حكراً في أيدي عقل طبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين ، الكهنوت .

واذا بحثنا عن السبب العميق أوعن أحد الاسباب العميقة التي كمنت وراء تلك الوضعية بأوجهها (نتائجها) الثلاثة ، فاننا لا بد واجدون انفسنا امام الواقع التالي : ان طبقة الاريستوقراطية البيروقراطية ، التي طرحت نفسها كموجه للانتاج وكصاحب حق بالتصرف بفضل القيمة الاجتماعي ، استطاعت أن تفعل ذلك انطلاقاً من أن المنتجين المباشرين الرئيسيين (الفلاحين) كانوا في الموقع الذي أتاح لهم الدخول العملي الى عالم حيازة الارض والتصرف بها ، وامتلاك أدوات انتاجهم الخاصة . ذلك انه ضمن هذا الواقع تمكنت الطبقة المذكورة من تحقيق الوضعية المشار اليها بواسطة وسائل قسر لا اقتصادي ، اي

أيديولوجي(١١٧) . ومن هنا ، نتبين الدلالة المبدئية الكبرى لنشوء الذهنية العربية القديمة **عموما** . فهي ، في أساس الامر ، جسدت تلك الوضعية الاقتصادية العيانية ، وكرستها بصور اسطورية محددة . ولكنها رغم ذلك لم تستنفد بتلك الوظيفة النفعية (الذريعية) ، بل انطوت على عنصر نظري معرفي انطلقت منه جموع الكهان والكتاب لتفسير العالم على النحو المتاح .

يضاف الى ذلك انها(تلك الذهنية)كانت، كما ظهر معنا، أيضا حصيلة الفعل الذهني الفلاحي ، على محدوديته وضيقه ضمن هذا الاطار . ذلك أن هذا الفعل الذهني تمكن ، كذلك ، من أن يطرح شخصيته المستقلة ، وان بالحدود الثلاثة التي أتينا على ذكرها .

★ ★ ★

هنالك نصوص تتحدر من الذهنية العربية المعنية هنا يبرز فيها دور « الفلاح » ، على نحو واضح مفصح عنه ، بصفته « الفاعل الاعظم » . وقد نظر إليه من هذا الموقع لكونه اعتبر انه يملك القدرة على الفعل الاخصابي الذي يظهر ، كما أبنا فيما سبق ، بصفته فعلاً جنسياً زراعياً (حضرياً مدينياً) . من ذلك ، مثلاً ، النص التالي الذي تقدمه لنا اسطورة حوارية طريفة تدعى « خطبة انانا » ، وتدور حول اختيار تقوم به الالهة انانا بين الفلاح الالهي انكيمدو والراعي الالهي دموزي :

ويقول أخوها البطل المحارب اوتو :
يقول لإنانا المقدسة :
« عليك بالراعي زوجاً ، يا أختاه .
لم الاعراض عنه ، يا انانا العذراء ؟
طيب زبده ، وطيب لبنه ،

(117) Weltgeschichte : Ebenda, S. 268 .

وكل ما ينتج الراعي لذيذ .

عليك بدموزي زوجا ، يا انانا » .

غير انها لا تعير اخاها اذنا صاغية . فقد عزمت انانا على الزواج من الفلاح :

لن اقبل بالراعي زوجا لي ،

ولن يكسوني ثوبه الخشن ،

لا ولن يمسني اجود ما لديه من صوف .

لن آخذ ، انا العذراء ، الا الفلاح زوجا لي —

ذلك الفلاح الذي يزرع الخضار ،

ذلك الفلاح الذي يزرع القمح والشعير(١١٨) .

ان فكرة مركزية كبرى تكمن في النص السابق . تلك هي الاقرار بكون الفلاح واهب الحياة (الخصب — الجنس) ، ولكن مع الابقاء على دور « الراعي »(١١٩) .

ولنا أن نتبين في ذلك أمراً هاماً على صعيدين ، اقتصادي موضوعي وذهني ذاتي . فمن **ناحية اولى** ، نرى في انتصار الفلاح في خيار (خصومة) الحب انتصاراً للحضارة الزراعية (المشاعية القروية) ، أي انتصاراً لدولة المدينة وللسياسة الحضرية على الاقتصاد الرعوي البدائي :

انت الراعي لا تستطيع — لكي تصبح زوجي —

أن تتحول الى فلاح ، وهو الرجل الذي

أريد صديقا ،

---

(١١٨) ثور كلد جاكوبسن : ارض الرافدين — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(١١٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة — ص ١٩٧ .

لا تستطيع أن تتحول الى صديقي انكيمدو الفلاح ،

الى صديقي الفـلاح(١٢٠) .

فلقد حسم الموقف (التاريخي) من قبل انانا **العذراء** ، التي ترغب في أن تهب بكارتها المقدسة لسيد الموقف ، الفلاح، ذلك الذي **يزرع** الخضار والقمح والشعير . ان فعل أنسنة (تسييس) الطبيعة يبرز ، هنا ، على أوضح ما يكون البروز . فهو **يغير** الطبيعة ، ولا يستجيب لها مستسلماً قانعاً ، كمايفعل الراعي . وهنا، بالضبط ، تكمن عملية الانتقال من الطبيعة ، كما هي في ذاتها ، الى الطبيعة ، كما هي لنا في فاعليتها **وفاعليتنا** ، في آن .

ومن الواضح البين الوجه الآخر لعملية الانتقال تلك . ذلك هو الانتقال من الأمومة الى الأبوة . فتسلم الفلاح مقاليد الأمور ليس هو تأكيداً لدوره ازاء الراعي فحسب . انه ، كذلك ، اشـارة الى الدور العتيد الذي اخذ الرجل بممارسته على صعيد الواقـع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والذهني .

يبقى أن نقول ، على صعيد هذه الناحية الاولى من المسألة ، ان عملية الانتقال ظلت تحمل وشم المرحلة السابقة . وهذا ما اكتسب سـماته عبر اتجاه **مصالحة تاريخية** تتم بين الطرفين ، الراعي والفلاح ، يقطف ثمارها كلاهما ، كـل من موقعـه :

ومع هذا فلسوف أجلب لك القمح وأجلب

لك الخضـار ...(١٢١)

لقد كان ذلك من طبائع الامور ضمن علاقات اجتماعية (مشاعية قرويـة) لم تتمكن — في حدود بنيتها الداخلية — من الوصول الى ملكية الارض الخاصة بصورة حاسـمة(١٢٢) .

---

(١٢٠) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٢١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(122) Weltgeschichte : Ebenda, S. 270 .

ولعل ذلك الوضع يفصح عن نفسه عبر الاسطورة الشهيرة بالأخوين « هابيل وقابيل » وقتل الاخير للأول . فلقد كان لعملية القتل هذه لأحد ابني آدم على يد ابنه الثاني نتائج مأساوية كبرى في نفس الرب اليهودي . لقد ادين قابيل ولعن . فكان ذلك تعبيراً اسطورياً عن القلق والعسر اللذين المّا بانتصار قابيل المزارع على هابيل الراعي . وتجري بالاهتمام تلك المأساة الكونية ، التي ترافق ذلك الحدث . فالطبيعة كلها تغضب ، وتلح على ضرورة معاقبة الجاني . بل ان « الارض » خصوصاً تمتنع عن أن تنبت للقاتل خيراتها . وهنا تكمن احدى النقاط الاكثر اهمية في الاسطورة . لنقرأ ما يلي : « وعرف آدم حواء امرأته فحملت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب . ثم عادت فولدت أخاه هابيل . وكان هابيل راعياً للغنم . وكان قايين عاملاً في الارض . وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الارض قرباناً للرب . وقدم هابيل ايضاً من أبكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب الى قربانه . ولكن الى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه . فقال الرب لقايين لم اغتظت ولماذا سقط وجهك . ان احسنت افلا رفع . وان لم تحسن فعند الباب خطية رابضة واليك اشتياقها وأنت تسود عليها . وكلم قايين هابيل أخاه . وحدث اذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم . أحارس أنا لأخي . فقال ماذا فعلت . صوت دم أخيك صارخ الي من الارض . فالآن ملعون انت من الارض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الارض لا تعود تعطيك قوتها(١٢٣) .

ان المسألة هاهنا تقوم على فعل القتل أولا ، وعلى ادانته ثانيا . فعلى الصعيد الأول ، نواجه **محاولة** انهاء الوضعية الرعوية ، التي هيمنت طويلا في حياة اليهود البدو الرحل والرعاة . أما على الصعيد الثاني ، فنتبين احتجاج أولئك على تلك المحاولة وعلى الثمار التي يحققونها . ولكن قابيل قتل أخاه .

---

(١٢٣) التكوين ـ الاصحاح الرابع : ١ ـ ١٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٢ .

ان هذا غدا حدثاً ناجزاً . لقد حدث الموت . ومن هنا ، فان هابيل فقد الكثير من قوته الأصلية العظمى لصالح الذي اخذ يبحث عن حل لـ « جريمته » . وهنا ، بالضبط ، ينبري الرب نفسه لتقديم مثل هذا الحل : « فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يحتمل ... وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده ، فخرج قايين من لدن الرب وسكن في ارض نود شرقي عدن(١٢٤) » .

ان « المصالحة التاريخية » بين دولة المدينة الحضرية (الحضارية) والاقتصاد الطبيعي البدوي تتم هنا بوضوح . بيد أن ذلك اذ يحدث ، فانما يحدث من موقع القوة المستقبلية الدافعة،التي يمتلكها المزارع . والملفت هو أن الارض تستحوذ ، في هذا الاطار ، على أهمية عظمى . فلقد لعن الرب قابيل بان جعل الارض التي سيعمل فيها ، لا تعطيه قوتها . وهذا يشير الى أن الدم المسفوح عليها نتيجة قتل شرير ، ينقلب الى قوة لها تطيح بها القاتل . بل ان ذلك من شأنه أن « ينجس » الارض التي ترى ، حالئذ ، ان من حقها أن تقذف بـ « المنجسين » الى عالم اللعنة .

وقد تعرض جيمس فريزر لذلك التصور الخاص بالارض من حيث هي قوة انتقامية رهيبة ضد ما يرتكبه سكانها من آثام . فأشار الى أنه ليس غريبا عن العهد القديم . وهذا يظهر كذلك في سفر الاحبار (اللاويين) ، حيث يحذر الرب « المنجسين » من العاقبة : « فلا تقذفكم الارض بتنجيسكم اياها كما قذفت الشعوب التي قبلكم(١٢٥) » .

---

(١٢٤) التكوين – الاصحاح الرابع : ١٣ ، ١٦ ، نفس المعطيات السابقة .

(١٢٥) أنظر : سفر الاحبار (اللاويين) ١٨ : ٢٨ . و : جيمس فريزر – الفولكور في العهد القديم ، الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ . وفي هذا السياق يخبرنا فريزر أن « القاتل .. كذلك عند المغاربة بسكان مراكش (يعد) شخصا نجسا على نحو ما ، وهو يظل هكذا سائر سني حياته . فالسم ينضح من تحت أظفاره ، ومن يشرب الماء الذي غسل فيه يديه ، يصاب بداء وبيل . كما أن لحم الحيوان الذي يقوم بذبحه لا يعد صالحا للأكل . وبالمثل كل طعام يشارك في اكله . فاذا وفد على مكان تحفر فيه بئر ، فان

أمـا الناحيـة الثانيـة من الفـكرة المركزيـة المعنية (كـون الفـلاح ، في الذهنيـة العربيـة الاسـطورية واهب الحيـاة ــ الخصب ، الجنس ــ والاقرار ، في نفس الـوقت ، بـدور الراعي) فهي مـن طبيعـة ذهنيـة ذاتية . هذه الأخيرة تفصح عن نفسها من خلال تصور رئيسي يحكم تلك الذهنية من أولها الى آخرها . انه الامكانية الواقعية والحقوقية النسبية، التي استحوذ عليها « الفلاح » للتعبير عن وضعيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية والسيكولوجية . وعلى أساس ذلك ، اتيحت له القدرة على ممارسة موقف ذهني (نظري) نقدي ، أدى ــ أحيانا ــ الى نظرات وتأملات كادت أن تتحول الى موقف فلسفي . وقـد تم ذلك في سياق الموقف الذهني الأساسي الحاسم لعقل الاريستوقراطية البيروقراطية ، الكهنة ، وبالتوازي معه ، وبالتعارض معه ، في أحيان كثيرة .

أما الوجه الآخر من الناحية تلك فينهض على وجود بعض خطوط التداخل والتلاحم القوية كثيرا أو قليلا بين ذهنية العالم الجديد ، عالم دولة المدينة الحضرية (الحضارية الزراعية) من طرف، وبين ذهنية العالم القديم، عالم الاقتصاد البدائي المشاعي ــ الطبيعي من طرف آخر . وهنا نلاحظ أن ظاهرتين اثنتين من هذا العالم الاخير ظلتا « قيد الحياة » مع انبلاج عالم دولة المدينة الجديد، بما فيه من أوضاع معقدة وطريفة مستجدة . تينك الظاهرتان هما الطوطمية والسحر(١٢٦) . وقد كنا ، في مواضع اسطورية سابقة ، قـد اشرنا الى

المياه تتسرب في باطن الارض في الحال . وقد أخبرني أهالي منطقة (الحيانية) في بـلاد المغرب ، ان القاتل لم يـكن يسمح له أن يسير في حقول الخضر ، أو يدخل حدائـق الفاكهة ، أو أن تطأ قدمه مكان درس الحنطة أو يدخل مخزن الغلال أو أن يسير بـين الخراف . والقاعدة المألوفة ، وان كانت لا تتبع بشـكل عام ، الا يقوم القاتل بذبح ضحية عيد الاضحى بنفسه » . (جيمس فريزر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٦ ــ ٧٧).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ ، هنا وجه الصلة بـين « النجاسـة » والاحـكام الرادعة عن دخول عالم « الخصب » .

(١٢٦) انظـر في ذلـك : Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

ذلك في أسيقة ومشكلات أخرى .

والشيء الجدير بالانتباه ، هنا ، هو الطابع الاقتصادي الواقعي (الزراعي) المباشر للاسطورة التي نعالجها ، « خطبة انانا » . ففي أثنائه وايقاعاته الدافقة بـ « الحيوية الواقعية » تغيّب الهلوثات العقيدية السحرية ، الى درجة ملحوظة .

تلك الواقعية المباشرة ، التي يحس بها المرء مفعمة بعرق الفلاح المكافح من أجل غلاله ، من أجل طعام البشر ، الشعير والقمح ، والتي يمكن أن تقود الى شخصية « **الفلاح المستغل والمضطهد** » على أيدي جلاديه[127] ، ترتد الى وراء في اساطير أخرى ، مفسحة الطريق واسعة عريضة أمام « **الفلاح الاله** » ، الفلاح « الفضة واللازورد » : الفلاح الذي يرقى الى سدرة المبتدى الكوني والمنتهى الكوني . وفي هذا تناقض صريح لا يمكن فض الستر عنه بعيداً عن تفهم الشخصية المزدوجة للذهنية الاسطورية الخاصة بالطبقة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . لنقرأ النص التالي ، الذي من شأنه أن يلقي ضوءاً ساطعاً على مثل ذلك « الفلاح السيد » :

خسّ شعري مزروع قرب الماء ،
خس كاكول ، شعري مزروع قرب الماء ،
ممشطة [؟] ناعمة خصله (؟)المتشابكة
مربيتي (؟) كومتها عالية ،
من شعري الوافر النماء في الماء ،
جعلت خصله الصغيرة كومة مكتنزة ،

---

(١٢٧) هاك الصورة المأساوية التالية عن « هذا » الفلاح في مصر : « الم تتمثل حياة الفلاح الذي يحرث الارض ! والجاني المشغول بجمع الضرائب ، يعاونه الجنود المسلحون بالعصي ، والزنوج بسعف النخيل يهيبون به : (هيا بالحنطة . فاذا لم يسلمها يرمى ارضا ويكبل ويغطس في القناة ، رأسه في اسفل... » . (مونتي : الحياة اليومية . ضمن : لبيب عبد الساتر ــ الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧) .

انها تنظم « اغرائي »

« اغرائي » ـ شـعري هو الخس الذي هـو افضل النباتات .

الاخ اجتذبني بنظرته المانحة للحياة

شـو ـ سين قـد اختارني ...

« أنت سيدنا ، أنت سيدنا ؛

فضة ولازورد ، أنت سـيدنا ،

فلاحنا الذي يجعل نباتات الحبوب تقف عالياً : أنت سيدنا(١٢٨)

انه لمن الاهمية والطرافة المنهجيتين أن نواجه « الفلاح » في المجتمعات المشاعية القروية العربية في صورتين ، واحدة تمثل اعترافا اقتصاديـا (زراعياً) بشخصه الواقعي الفاعل . وأخرى تتمثل فيها الطريقة التي تفهم الاريستوقراطية البيروقراطية من خلالها الموضوعات التي لا تدخل في دائرتها الواقعية المباشرة .

فحسب هذه الطريقة يُبدأ بفهم الكون انطلاقاً من الآلهة الكونية ، بحيث يغـدو المجتمـع والطبيعـة منعكسـات متولـدة عنهـا . وهـذا يؤدي الى القول بأن « الزواج **الالهي** المقدس » يصبح المثال الذي يحتذى من قبل الناس في تزاوجهم الاخصابي الجنسي ، بدلا من أن يـكون هذا الاخير منطلق ذاك وأساسه الواقعي . وبصيغة أخرى ، ان ما يحدث « تحت » ، **ينجيّر** لحساب « فوق » ، بحيث يظهر هذا الاخير وكأنه نقطة البدء .

وهذا يتضمن ما أشـار أليه ماركس من ان المحاصيل ، في اطار تلك العلاقات المهيمنة ، تعتبر خاضعة لقدرات وامكانات الملك الالهي ، وليس للظروف الجوية الطبيعية . وبذلك ، تغدو الجغرافية الطبيعية ملحقة برغبة وقدرة ومطامح

---

(١٢٨) صموئيل نوح كريمر : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشـاد ـ نفس المعطيات المقدمـة سـابقاً ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

الملوك الآلهة(١٢٩) .

ونلاحظ ان « الفلاح » ، في كلتا الصورتين المقدمتين هنا ، يبقى محتفظاً بشخصيته الاعتبارية المعترف بها حقوقياً ايديولوجياً واقتصادياً موضوعياً .

بغض النظر عن أن هذا الاعتراف ظل ، بمعنى ما ، مجيراً لصالح « الاريستوقراطي » . وحري بالقول ان هذه العملية هي ، في اساسها ، عملية سياسية اجتماعية . اذ هاهنا تظهر النظم الالهية الطبيعية كما لو كانت نظماً اجتماعية انسانية عيانية . ومن ثم ، فالدولة الكونية الالهية ، في الذهنية الاسطورية ، تبدو بصفتها دولة بشرية مسيسة .

هكذا تتضح كونية السياسة والفعل السياسي (كما تتضح سياسة الكون والفعل الكوني) . انهما يتصلان اتصالا مباشرا بالوجود الاجتماعي بممثليه الرئيسيين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . وهذا، بدوره، يقودنا الى فكرة منهجية ذات شأن خاص في هذا المجال . تلك هي ان ذينك الحقلين لم يكونا وقفاً على طبقة واحدة ـ كما هو الحال في المجتمع العبودي الاغريقي والروماني ـ . وكان من نتائج هذه الوضعية أنها جعلت من الفلاحين قوة سياسية وايديولوجية ذات حضور نقدي ازاء القوة السياسية والايديولوجية الاخرى الرئيسية ، الاريستوقراطيين .

وبطبيعة الحال ، فان بروز تلك الوضعية انطوى على بعد آخر ، هو الاحساس بالحدث الاجتماعي السياسي في سياقه التاريخي . فالصيغة الاسطورية للحدث الاجتماعي والطبيعي كانت الاطار الذي تحرك فيه سياسياً في المنحيين الاجتماعيين ، الفلاحي والاريستوقراطي . وبهذا تكون الاسطورة ،

---

(١٢٩) في واحد من « أناشيد الفرح » ألقي أثناء اعتلاء أحد الملوك المصريين العرش ، جاء ما يلي :
« ابشري ، أيتها البلاد كلها ، لقد حلت أطيب الأوقات ! لقد حظيت البلاد جميعها بربه لها ! ... ان الماء ليركد ولا يجف ، والنيل آت بفيضان . والايام طويلة (الآن) ، والليالي لها ساعات والأقمار تجيء بلا خلل . لقد ارتاحت الآلهة وهدأ بالها وغمر الفرح قلوبها ، والناس يحيون (في) ضحك وعجب » . (جبون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩) .

صيغةً ودلالة ، واحدة من الامكانات الذهنية الكبرى : التي استنفدها الفكر العربي في المجتمعات المشاعية القروية للتعبير عن قضاياه وخصائصه .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فان ما قاله يوشيكاوا من ان التاريخ لدى الصينين القدماء كان بمثابة «مرآة للانسان»(١٣٠)، يصح كذلك بالنسبة الى سكان المجتمعات العربية القديمة ـ فهؤلاء رأوا في الاسطورة سياقاً تاريخياً يلتئم مع الحدث الاجتماعي الطبيعي التئاما داخليا كليا . (وهذا ما اوضحناه سابقا، في نطاق الحديث عن الزمان والتاريخ والابدية والازلية . ولكننا ، هنا، سنتعرض لواحد من مظاهر هذا التصور ، وهو « الموت » . ان اكثر الشواهد عمقاً على ذلك الموقف يمكننا ان نتبينه في « كتاب الموتى » . ففي هذا الكتاب ، وفي ما يتوازى معه من نصوص لدى الشعوب الأخرى للعالم العربي القديم ، يقفز الى النظر ذلك الاحساس الذي يعلن عن نفسه بمثابته تعبيراً عن المفارقة المرة المأساوية للخروج من العالم الدنيوي الى العالم « الأخروي » .

وخليق بالملاحظة العنوان الأصلي لذلك الكتاب . هذا العنوان هو « خروج الى ضياء النهار » . فهنا نجد انفسنا وجها لوجه أمام جدلية التحول من « الليل الى النهار » ، اي من الظلمة الى الضياء . بيد انه سوف يكون بعيداً عن السياق التاريخي فيما لو فهمنا ذلك انتقالاً من الفوضى الى النظام . ذلك ان مثل هذا الانتقال نسجله في حالة التحول من عالم ماقبل التكوين الى عالم التكوين .

ان الانتقال من الليل الى النهار ومن الظلمة الى الضياء هو بمثابة تحول من وضعية مثقلة بالهموم والاضطراب وفقدان العدالة ـ نسبياً ، اي ضمن حياة الفلاحين والعبيد وحياة الاريستوقراطيين واتباعهم ـ الى وضعية السعادة الابدية . ولكن هذه السعادة نفسها يمكن امتلاكها فقط من مواقع العالم الأول ، عالم الليل . ومن هنا ، كانت الاهمية الخاصة للحساب

(130) Yoshikawa : L'homme et L'epopé en chin et dans le moncle Occidental - Diogéne, 1963 , No. 42 , P. 17 .

والميزان ، اللذين يشرف عليهما الاله الشهيد المخلص أوزيريس . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كانت على رأس من تبنى الاعتقاد بذلك التحول من الوضعيتين المشار اليهما ، فان التساؤل التالي يغدو صحيحاً ضمن السياق الذي نحن فيه : واذن ، فكيف يكون الامر بالنسبة الى طبقة الفلاحين وجموع العبيد المضطهدين في « العالم الاول » حتى العظم ؟! هاهنا ترتفع نسب الاحساس بالمقارنة المرة المأساوية للخروج من العالم الاول الى العالم الثاني .

ان ذلك، بمجمله وبتفصيلاته ، يضعنا وجها لوجه أمام وضعية الاحتجاج التي جسدها النشاط الفلاحي (والعبيدي بصيغة ما) المناوىء للسلطة العليا . ولكنه ، كذلك ، يتيح لنا الامساك بأحد المفاصل الرئيسية لإشكالية ذلك الاحتجاج وتعقيداته وصعوباته . فلقد كان على هذا الاخير أن يكتسب أكثر سماته من التصور الاريستوقراطي الاسطوري للانتقال من وضعية البؤس (العالم الدنيوي) الى وضعية السعادة (العالم الاخروي) .

ولعلنا نتبين ، من زاوية رؤية اخرى متممة للاولى ، الصورة التي يتجسد فيها « التناقض » في اطار الذهنية العربية الاسطورية القديمة ومن موقعي الفلاحين والاريستوقراطيين ، معا .

فانطلاقاً من ان الفلاحين كانوا ، بحكم آفاقهم وامكاناتهم الذهنية المتبلورة ضمن توجهات وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية ، قادرين على التعبير عن هذه الأخيرة بصيغ ايديولوجية مسيسة: فانهم قدموا اسهاما مرموقا على صعيد الفكر السياسي الايديولوجي في العصور القديمة ، عموماً .

بيد ان النتيجة الاكثر أهمية وخطورة ، في اطار المسألة الفكرية ، تفصح عن نفسها عبر الامكانات المرموقة التي تولدت باتجاه صياغة وبلورة تصور عن **الجدلية الاجتماعية** . فقد كان التعبير عن هذه ممكناً ليس من موقع واحد فقط ، هو الاريستوقراطي . ان ذلك كان وارداً ، أيضا بل بالدرجة الأولى ، من موقع فلاحي . وهذا ما أعطى الجدلية ، المعنية ، عموما ، دلالة خاصة على صعيد المجتمعات المشاعية القروية العربية .





وقــد تواتر ذلك النقد الايديولوجي (الاحتجاجي) بين العتب الخفيف والهجوم العنيف الصارم ، مروراً بالشك والارتياب والتحفظ ... ففي رســالة يوجهها أحدهم الى الاله مردوك ، عن طريق شخص آخر ، نلاحظ وجود مثل ذلك العتب بغية الحصول على بعض الحظوة عنده :

خاطب الربَّ اباك ، ، هذا ما يقوله خادمك ابيلاداد
لم قــد اهملتني ؟
من ذا الذي يأتيك بواحــد يحل محلي ؟
اكتب الى الاله مردوك ، فأنت اثير لديه ،
لعله يــكسر لي قيودي ،
فأرى وجهك عندئذ واقبل قدميك !
واذكر كذلك عائلتي ، كباراً وصغاراً ،
ارحمني من أجلهم ، واجعل عونك يبلغني(١٣٣) !

وفي وثيقة مصرية تسجل حواراً بين رجل يريد الانتحار وبين روحه المسماة « با » ، نقرأ النص التالي ذا الدلالة النقدية الواضحة :

لمن اتحدث اليوم ؟
الاخــوة أشرار ،
واصدقاء اليوم لا يحملون الحب ؛
والقلوب قلوب لصوص .
كل انسان يستولي على خيرات جاره ،
ويفنى الانسان اللطيف .
لمن اتحدث اليــوم ؟
لم يعــد هناك حــكماء ؛

---

(١٣٣) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٤٣ .

والارض متروكة لمن يرتكبون المظالم(١٣٤) .

في كلتا الوثيقتين نلقى روح العتب والقلق والشك والاضطراب توجه سهامها بمنحيين ، يصبان في مقر واحد ، السلطة والآلهة . فاهمال مردوك وغياب الحكماء من طرف ، والدعوة الى كسر القيود وسيادة الاشرار من طرف آخر ، ان هذا جميعاً يمثل احدى صور النقد الخفر اليائس ضد ذينك القطبين .

ويتبلور هذا النقد بافق اكثر عيانيةو صراحة، وذلك بمزيد من الوضوح في اقتران القصر بالمعبد . ففي القصيدة البابلية المدعوة بـ « لدلول بيل نيميقي »، أي « سأمجد رب الحكمة » ، نقرأ ما يلي :

لم يكن همي الا الضراعة والصلاة .
ولم يكن في خاطري الا الضراعة ؛ والتضحية دوماً عادتي .
وكانت أيام عبادة الآلهة فرحة قلبي ؛
عبادة الملك كانت مسرتي .
ووصيت أهل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة ،
وعلمت شعبي احترام اسماء الآلهة ؛
علمت الجنود احترام القصر .
ليتني كنت أعلم أتسر هذه الامور الآلهة ؟
وذلك لأن ضروباً من الآلام قد حلت به ، رغم فضيلته :
السوط علي رهيب .
أنخس ، والمنخس نفاذ .
لم ينجدني اله أو يمسك بيدي ،
ولم تعني الهتي ولم تشفق علي(١٣٥) .

(١٣٤) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٢ . وقد قمنا بتغيير في بعض الصيغ المترجمة ظنا منا أن ذلك ادعى الى الدقة .

(١٣٥) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

وقــد تعاظمت عملية الشك والتشكيك بالآلهة الملوكية (آلهة الدولة) ، بحيث قادت الى نقطة الكفر بها ، والى رفضهابمثابتها وهماً خالصاً . ولا بد من القول بأن ذلك الوضع مثل الحصيلة النهائية لحالة اجتماعية اقتصادية اتسمت بالاضطراب والقلق والطغيان والبؤس . لقد اخذت الارض تميد تحت أقدام الكهنة (المعبد) ، الظهير الحي الفاعل المباشر للقصر :

لو كنت أعلم أين الاله ، لقدمت له بالتأكيد قرباناً(١٣٦) .

هذا ما أطلقه الناقمون المتفضون المتمردون في مصر في اعقاب الانتفاضة الـكبرى أثناء « الفترة الانتقالية الاولى ». وقــد اتضح عنصرالشك والتشكيك ذاك عبر رفض « العالم الآخر » والدعوة الى خلق عالم « ارضي خاص » . وهنا ، نواجه أمراً عظيم الدلالة بالنسبة الى تطور الذهنية الهرطقية (الفلاحية خصوصاً) : ان الكون يرد الى هذا العالم الارضي ، ويصبح الاهتمام مقتصراً أولاً واخيراً عليه .

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ أزمان أسلافنا . . . والذين اقاموا المباني ، تلاشت أماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟

« لقد سمعت أقوال (الحكيمين القديمين) امحوتب وحر دَيف) ، اللذين يردد الناس عباراتهما ــ (ولكن) اين اماكنهما (الآن) . لقد سـقطت جدرانهما وزالت اماكنهما ، وكأنها لم تـكن .

« وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما ، ليخبرنا عن مشاعرهما ، ليطمئن قلوبنا الى أن نذهب نحن أيضاً الى المكان الذي قــد ذهبا اليه » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فاذن :

« امرحوا ولا ترهقوا النفس ! هل للانسان أن يأخذ شيئاً مما اقتناه معه ؟ وهل عاد الينا واحد من الراحلـين ؟ »

---

(136) A. Moret : L'Egypte pharaonique. In : G. Henotaux, ed. , Histoire de la nation egyptienne. T. 2. Paris — Plon - 1931, P. 203 .

ان المرء ليغدو هنا أمام ضرورة البحث عن طريق جديد ، آخر ، يحقق فيه كيانه البشري بعيداً عن هلوثات الكهنة حول العالم « الآخر » ، الذي يراد له ان يمثل البديل عن « هذا » العالم . ان رفض « العالم الآخر » هو الوجه الآخر لمسألة واحدة ، هي البحث عن طريق جديد . أما الوجـه الاول من هذه المسألة فيـكمن في رفض الواقع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي المضمخ ببركة المعبد الالهي — الملوكي . بيد أن الاشكالية في هذين الوجهين من الرفض عميقة حادة : انها اشكالية العجز عن تجاوز ذلك الواقـع ، والنوسان في حدوده . وهنا ، ثانية ، نواجه ما كنا قد واجهناه في مواضع سـابقة : المراوحة في دائرة الجدلية الاجتماعية للواقع المشار اليه ، جدلية التوازن بين قطبي الاندماج والتنابذ ، بعيداً عن جدلية الحسم عبر تجاوز جذري (ثوري) .

في ذلك السياق من العملية ، تبرز القدرة الكبرى للاله الملك على لئم الشرخ الواقـع بين طرفي المعادلة . انـه — وهو المتمتع بكل القدرات (الأسماء ، السمات) — في الموقع الذي يتيح له وحده ان يعيد البناء المصاب ببعض التداعي الى سابق عهده المجيد . ام لا ، وهو — الاله الملك — « أبو المشاعات الكثيرة »(١٣٧) . ولعل ذلك يشير الى ما عناه ماركس من أنه يتوجب على « الحاكم والاريستوقراطية أن يحترما الطمأنينية ، والتوازن ، والنظام الاجتماعي التقليدي الثابت(١٣٨) » . وهذا ما دعاه يون بانو ، بحق ، مبدأ « نفي الفعل » أو « صيانة وحدة الجماعة »(١٣٩) . ذلك انه يوجد هنالك مصلحة عامة مشتركة بين الطرفين في الابقاء على الوضعية في حدودها العامة الرئيسية ، انطلاقا مما تعرفنا عليه سابقا تحت حدي « الملكية » و « الحيازة » .

ولكننا في الحالة التي نحن فيها ، نلاحظ أن التدخل في شؤون دولة المدينة المهددة أوضاعها — نسبياً — ، هو من أول الامور المطروحة على بساط

---

(137) Weltgeschichte - Ebenda, S. 143 .

(١٣٨) انظر : يون بانو — التكوين الإجتماعي الآسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥ .

(١٣٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

البحث . وهنا يغدو من واجبات وحقوق « الأبوة » ان يتدخل « الاب الاعظم » ليعيد الوضع الى نصابه .

واذا ما عدنا الى تصور « العالم الآخر » ، الذي يرفض الاخذ به أو يشك في وجوده في القصيدة الاسطورية « لدلول بيل نيميقي » ، فاننا سوف نجد أن «عالم النهار» الذي يعقب « عالم الليل » في « كتاب الموتى » ، يرفض من أولئك بمثابته وهماً لا يغني جماله الميتافيزيقي عن مرارة الواقع الكثيف .

ومن الملاحظ أن كتاب تلك النصوص ينتمون ، على الأقل ، للشرائح الوسطى من الاريستوقراطية البيروقراطية . وهذا يشير الى أن روح الشك في الآلهة واتجاه نقدهم لم يبقيا في حدود التقاطب بين الطبقتين الكبريين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . بل ان الوضعية الاجتماعية غير الموحدة في اطار الطبقة العليا انعكست على مواقف الآلهة — الملوك من مرؤوسيهم واعوانهم ومن جموع الفلاحين الفقراء والعبيد (وكذلك الحرفيين والتجار ، على محدوديتهم(١٤٠)) .

والذي يلفت النظر على الصعيد المنهجي الاجتماعي تلك العلاقة التي قامت بين « السيد » و « الفقير » . فحسب مثل انتشر في مصر ، نتبين المبدأ التالي : « لا يلفظ اسم الفقير الا من أجل سيده(١٤١) » . وقد تبلورت هذه العلاقة من خلال المبدأ الاقتصادي الحقوقي التالي : « عمليات العدالة

---

(١٤٠) ينصح ملك مصري طعن في السن ابنه وخليفته : « أنت يامن ظهرت كاله ، اصغ الى ما أقوله لك .. لا تملأ قلبك بأخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك خلصاء — ذلك ما لن يحمد عقباه .. لقد أعطيت الفقير ..ولكن الذي أكل زادي هو الذي قاد جندا في وجهي ،، والذين ارتدوا أفخر ثيابي هم الذين نظروا الي كخرقة بالية » . (جون ١٠ ولسن : مصر — نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٩١) .حول التناقضات بين أركان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية والخصومات والمعارك التي تجلت فيها ، في بلدان الشرق القديم ، انظر :
Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

(١٤١) جون ١. ولسن : مصر — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٦ .

يجب الا تتدخل في أمور الملكية(١٤٢) » . ذلك أن هنالك نواظم ثابتة لا يجوز تخطيها وخرقها باسم أي مبدأ حقوقي أو اجتماعي أو انساني عام . ولعل قانون حمورابي الشهير يمثل احد نقاط العلام على هذا الصعيد . ففيه اكتسبت تلك العلاقة الطبقية وضوحاً حقوقياً متميزاً . ومن ثم ، فهو قد اسهم ، بقدر كبير ، في بلورة التقاطب الحقوقي والذهني النظري السابق على الفلسفة بين الفكر الفلاحي والآخر الاريستوقراطي . بهذا المعنى ، نرى في « قوانين حمورابي » ما نراه في الموروث النظري الحقوقي،الذي خلفه ارسطو من الحضارة العبودية الاغريقية . نقول ذلك بعد ان تكون قد وضعنا الامرين – بطبيعة الحال – في سياقيهما التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ان الفكر الاجتماعي ، الذي عبر عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا ، كان قد تبلور في سياق العملية النقدية التي وجدت ، في حالات عديدة ، تطبيقها الفعلي . أما هذه العملية نفسها فقد بلغت حدتها وعمقها حيث تمثلت بالحقلين الرئيسيين اللذين أتينا عليهما ، وهما القصر والمعبد . وغالبا ما اقترن ذلك بطموحات وتأملات رومانسية ، تقود الى « الفردوس المفقود » و « الخلاص » .

ان صورة بليغة يقدمها نص يهاجم فيه صاحبه ، بعنف صاعق ، أجهزة الدولة القمعية ، تلك التي تجعل من الفلاحين موضوع نهب واضطهاد قاسيين . وهو يركز هجومه على « الموظفين » ، جبهة الصدام الاولى التي يوظفها القصر والمعبد ضد جموع الفقراء من الفلاحين وغيرهم . فلقد ازداد عبثهم على هؤلاء ، واصبح لا يطاق :

« يا نهابون ! يا سراق ! يا لصوص ! يا موظفون ! – الهذا عينوكم

---

(١٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة – ص ٩٨ . ان جون . ا. ولسن يورد (في نفس المصدر والمعطيات السابقة) مثالا يجسد المبدأ السابق ، وهو التالي : « أوعز بعض الموظفين الى القاضي بالايتوسط للفلاح ، لان الفلاح كان قد تخطى سيده المباشر . لا تمس ما للسيد من حقوق تأديبية عادية ، (فهذا ما يفعلونه – عادة – للفلاحين الذين في عهدتهم والذين يلجأون الى الآخرين بدلا من اللجوءاليهم) » .

لتقاصصوا الشر ؟ ما الوظائف الا ملجأ المتعجرفين ـ الهذا عينوكم لتقاصصوا الزور والبهتان ؟(١٤٣) » .

تلك الصرخة المدوبة الهادفة بدقة لم يكن لها ان تصاغ على النحو الذي وردت فيه ما لم يكن وراءها ذهن احتجاجي مستنير . اننا ، ونحن هنا في عمق الإشكالية الاجتماعية ، لم نعد نواجه نصوصاً اسطورية رمزية ، بكل بقدر ما غدونا امام فكر واقعي يجابه تلك الاشكالية « الواقعية » ما أوتي من تماسك ووضوح وقوة ، وفي حدود التناقض الاجتماعي الاقتصادي الاساسي آنذاك . واذا ما لاحقنا هذا الفكر حتى آفاقه المنهجية الاكثر تقدماً وتبلوراً ، فاننا سوف نتبين وجهاً من أوجهه على غاية العمق الاجتماعي (السوسيولوجي) والاقتصادي . فصرخة الاحتجاج الاقتصادية السياسية تلك يصوغها صاحبها في **المقولة الجدلية** التالية ، المثيرة للانتباه بصورة **خاصة** : « تتقلص الارض ويزداد حكامها . تتعرى الارض وتثقل ضرائبها . ضئيلة هي الغلة ، ولكن المكيال كبير ، ويكيل به موظفو الضرائب حتى يفيض(١٤٤) » .

هاهنا تظهر الجدلية الاجتماعية ، من منظور ذهنية المجتمعات العربية المشاعية القروية ، بدرجة عليا من الاحكام النظري الاصطلاحي والوعي الاجتماعي الطبقي . ولعل الوصول الى ذلك الوضوح كان ممكنا في مراحل التأزم الطبيعي الزراعي والسياسي ، التي غالبا ما كانت تمر في حياة تلك المجتمعات . وبطبيعة الحال ، فقد كان لمثل تلك الافكار والتأملات دور خاص في تعبئة حركات الاحتجاج والتمرد ، التي كانت تندلع في صفوف الفلاحين (والعبيد ...) .

ولكن تلك الحركات كانت تقمع بأشكال متعددة . وتنشأ بعدها عمليات انتقام رهيبة ضد انصارها وأنصار انصارها . وغالبا ما كان ذلك يجلب معه نتائج مريعة على صعيد الحياة العائلية والنفسية . فالهرب والتشتت والوقوع في حالات من الاضطراب العصبي كان يؤدي الى تعميق الشعور بالغربة

(١٤٣) جون ا. ولسن : مصر ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٧ .

(١٤٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والاغتراب والفقر الذاتي العاطفي . ولكن هذه الوضعية غالبا ما كانت تأتي بنتائج على حياة الطبقة العليا ، بأجنحتها الوسطى خصوصا ، تميزت بانتشار الشك واليأس والبحث عن الموت انتحارا(١٤٥) .

واذا ما حدث أن توجت احدى انتفاضاتهم بنصر ــ كان على كل حال مؤقتاً ــ فان ذلك كان من شأنه أن يخلق حوافز اخلاقية وسياسية ايديولوجية فيهم للاستمرار في العيش ومكابدة الشقاء . ولكن ما أن تعود الامور « الى نصابها » على أيدي « الأب الطاغية » ومن يمثله في المعبد والدولة ، حتى يعودالفلاحون المنهكون الى دائرة البؤس والاضطهاد والاغتراب . فتزداد أوقات السخرة ، وترتفع وتائر القمع ، وتتضاعف مطاليب الجباة النهمة . ومن ثم ، تصبح الحياة عبثاً ، ويغدو الموت بغية المقهورين . هذا ما يخبرنا عنه نص سومري :

لأحسن للفقير أن يكون ميتا

اذ حين يكون خبز لديه ، يفتقد ملحه

وحين يكون ملح لديه ، يكون الخبز قد افتقد(١٤٦) .

ان الحياة **الانسانية** تتخذ صيغة **حيوانية** . وتتبخر ، من ثم ، تلك الآفاق الكونية للانسان ، التي واجهناها على صعيد التصور النظري (الذهني) للمسألة . هاهنا ، يبدع المضطهدون طريقة التضمين والترميز للتعبير عن مآسيهم . فاذا بالانسان يغدو ثوراً والثور انساناً ، ويصبح هذا الانسان الثور على طرف نقيض مع « السيد » :

اعملوا من أجلكم ، اعملوا من أجلكم ،

أيها الثيران !

اعملوا من أجلكم ،

---

(١٤٥) بل ان هنالك « كتابات تقول ان تماسيح النهر اتخمت بالرجال الذين القوا بأنفسهم طائعين في أفواهها » . (جون . ١ . ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١) .

(146) H. Ley : Geschichte der Aufklaerung und des Atheismus - 1 — Berlin 1966 , S. 76 .

القمامة مـن أجلـكم ،

الشعير من أجل سـادتهم(١٤٧) .

في ذلك النص المأساة ــ الملهاة ، نلاحظ خطاً متميزاً لتصور « تقسيم العمل » تنضح منه روائح الحقد على الحضارة المدينية (المشاعية القروية(١٤٨)) ، كما تنطلق منه مطامح انسانية في الوصول الى « الخلاص » .

ولكن حينما تتاح فرصة الانقضاض عى ذلك « السيد الاريسـوقراطي » . فان تحويله الى « ثور » يعمل لحساب أولئك ، وتدمير ماحققه من تقدم في العمران والملبس ، يصبح مهمة الساعة .

لنتأمل في بعض مقتطفات وردت في نصوص ادبية مصرية ، تتصل بالحقبة التي تفصل بين المرحلة الاولى مـن تاريخ مصر والمرحلة الثانية . وقد كتب في مرحلة لاحقه ، اي في وقت متأخر ، بحيث يمكن الظن بأن بعض التحوير أو المبالغات قـد أدخل الى موضوع معالجتها . من دراسـة تلك المقتطفات نتبين أن انتفاضة شعبية ضخمة وشاملة حدثت ضد السلطة المركزية واعوانها من الملاك والموظفين والكهنة الخ ... فنحس اننا ازاء فعل تاريخي عميق الدلالة الواقعية الموضوعية والنظرية الذهنية: « ان الفقراء أصبحوا يملكون الثروات ، ومن لم يكن بقدرته ان يشتري نعلاً صار صاحب الكنوز ... ان الاغنياء يئنون والفقراء هم في الافراح .. يقول أهل المدن (لنقبض على الاغنياء الذين هم بيننا) . ان القصور والاعمدة هي فريسة النيران والاقاليم تخربت ... الذهب والفضة والحجارة الكريمة تزين أعناق العبيد ، والسيدات يقلن (آه لو كان لدينا ما نأكله) . وهن حزينات بسبب ثيابهن الرثة ... أصبحت البلاد قاعا صفصفا ... لم يبق شيء(١٤٩) » .

هاهنا ، عند معقد المسألة هذا ، لنقرأ ما كتبه الحكيم ايبور عن تلك

---

(147) A. Erman : Die Literatur der Aegypter-Leipzig 1923, S. 314 .

(١٤٨) انظر حول ذلك :
H. Ley : Geschichte der Aufklaerung ... — Ebenda, S. 58 .

(١٤٩) جان فركوتر : مصر القديمة ــ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ ــ ٦١ .

الانتفاضة وامثالها ، التي كانت تشتعل بين الحين والآخر على امتداد مرحلة زمنية دامت من ٢٠٠٠ الى ١٨٥٠ ق٠م ٠ وهي المرحلة التي تقع بين المملكة القديمة والمملكة الوسطى(١٥٠) :

« لقد قضي على الفرح ، فلم يعد أحد يشعر به ، والحزن والأسى ينتشران في البلاد . ان الاغاني أصبحت تعبر عن الحزن ، والذين كانوا يجلبون البهجة بأقاصيصهم ، أصبحوا يجلسون على أحجار الطواحين . صار الرجل الاحمق يقول اذا عرفت أين يوجد الاله ، قدمت له القرابين . أصبح العظماء والحقراء يقولون اين هو الموت ؟ والاطفال يقولون ليتنا لم نولد في هذه الحياة . ليتني كنت قد رفعت صوتي قبل الآن ، لربما انقذت نفسي مما اعانيه الآن ، ما أشد حزني لشقاء هذا العصر(١٥١) » .

مثل تلك الانتفاضة كانت تقمع بضراوة لا هوادة فيها . فيولد ذلك ، بدوره ، حقداً هائلاً دفينا يتحين الفرص الجديدة للوثوب الى أعناق ورؤوس « الأغنياء » . انها حلقة تبدأ حيث تنتهي . وهذا ما ولد وضعية من الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، تظهر فيها الدعوة للعودة الى الأصول الاولى ، والتمسك بالآلهة الرحيمة العطوفة العادلة . وقبل أن نفصل في هذه الوضعية ، نود استنباط الدلالات الرئيسية الكامنة في النص السابق ، الذي كتبه احد كتبة المملكة الوسطى **بأمر** من أحد فراعنة السلالة الثانية عشرة ، أي ليس من الموقع الاقتصادي والسياسي والايديولوجي للمنتفضين . اذ ان هؤلاء هم الذين صنعوا أحجار الأساس التاريخي وان عبر القسر والارغام أولا ، ودون أن يكونوا الا بأشكال بسيطة عموماً وعميقة خصوصاً — في الموقع الذي يتيح لهم صياغة ذلك الفعل بمفاهيم وتصورات ذهنية تعبر عنهم ثانيا . وهذا ، بدوره ، يعني اننا ، هنا ، وجها لوجه أمام الدعوة الى أن نبدي بعض الشك ازاء ما يكون قد بولغ فيه في النص المذكور أولا . كما يعني — وهذا يتصل بمنهجية البحث التاريخي

(١٥٠) انظر : فيليب حتي — خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٠٠ .

(١٥١) محمد العزب موسى : أول ثورة على الاقطاع — كتاب الهلال — عدد ١٨٢ .

والتراثي – اننا امام احدى ضرورات الدعوة الى اعادة نظر كاملة في ما قدم الينا حول التاريخ العربي القديم ثانياً . اذ ان مثل هذه الاعادة تتضمن ، ضمن ما تتضمنه ، الانطلاق من الحركة الكلية للواقع الاجتماعي بحلقاتها الأساسية والثانوية ، المرئية وغير المرئية .

أما الدلالات الرئيسية التي يمكن استنباطها من النص السابق ، فاننا نرى **أولاها** كامنة في الشخصية الطبقية لأولئك الفقراء ، الفلاحين . فهي شخصية تبلورت في الطموح الى تحقيق وضعية من « الحيازة » و « الاستقرار » الاقتصادي الاجتماعي و « العدالة » في الحقوقية السياسية ، وذلك على نحو يتيح لهم المحافظة على الحدود القائمة بين العبيد والاريستوقراطيين . ولكن طموحهم الى « الحيازة » كان بإمكانه ، في ظروف محددة ، ان ينقلب الى توجه حثيث جامح نحو « الملكية » المتوسطة والكبرى . ومن ثم ، فالمستغل يغدو المستغِل ، وهذا يغدو ذاك . بيد أن ذلك لم يكن يحدث الا في ظروف محدودة وتكاد تكون نادرة .

الدلالة **الثانية** نتبينها ، في ضوء ما سبق ، في المراوحة بين حدود المحافظة على التهيكل المجتمعي القائم ، المشاعي القروي المتسم بأساسيه الاقتصاديين ، الملكية والحيازة .

الدلالة **الثالثة** تظهر في الامكانية النسبية التي كان الفلاحون حائزين عليها والمتمثلة بحد ما من التنظيم السياسي ، الذي يسمح لهم بشيء من التحرك ضد الاريستوقراطيين البيروقراطيين .

ذلك ، بدوره ، يقود الى الدلالة **الرابعة** المستنبطة من النص العتيد ، وهي تلك التي تنهض على رد النظر الى ذاك التحرك بمثابته عفوياً على الصعيد الذهني النظري (كما على الصعيد التنظيمي ، حسب ما مر معنا) . وبهذا ، فنحن نواجه قوة اجتماعية طبقية تمتلك بعداً نظرياً مسيساً ، يتضح أحد أهدافه في مجابهة القوة الرئيسية الاخرى ، المتفرغ قسم منها (الكهنة) للعمل الذهني .

ولعلنا نكتشف دلالة أخرى ، **خامسة** ، للنص المعني هنا . تلك هي – وهذا

القول يمتلك قيمة **نسبية** ـ عجز الفلاحين عن كتابة أو تسجيل تاريخهم بأنفسهم ومن مواقعهم . نعلن ذلك ، ونحن نعلم أن هنالك الكثير من النصوص التي خلفها لنا مستنيرو الفلاحين أو من يتحدر منهم من الكتبة . مع الاشارة الى أنه من الصعب بصورة خاصة أن يبقى الكاتب المتحدر من طبقة الفقراء (الفلاحين والحرفيين والعبيد خصوصا) محافظا على انتمائه الطبقي في فكره وسلوكه ، بعد أن يرتقي الى مصاف خدمة الطبقة العليا(١٥٢) .

تلك هي دلالات خمس رئيسية تكشف لنا عن جوانب هامة من تصور الجدلية الاجتماعية ، كما برز في الفكر الفلاحي المستنير . فهذه مثلت ـ منظوراً اليها في ضوء « المقولة الجدلية » المشار اليها قبل قليل، ومن موقع الفعل الاجتماعي السياسي المنظم والهادف بحد ما والذي مر معنا تواً ـ احدى حلقات ما يمكن التعبير عنه تحت حد « المادية الاجتماعية » . وهنا ، اذا ما استعدنا التصور البنتيئي (الطبيعي المادي) الكامن في الذهنية الاسطورية العربية عامة (ذهنية الوجود البدئي والمتكون) ، ثم نظرنا اليه من مواقع تصور الجدلية الاجتماعية وآفاقها واحتمالاتها ، فاننا نواجه حقلا من المشكلات الفكرية يتسم بالتكامل على المستوى النظري . انه حقل التصور الوجودي (الطبيعي والاجتماعي بأفقه) المادي (الواقعي) والجدلي .

في ذلك المنعطف من المسألة ، نواجه مفارقة بالغة الدلالة والطرافة بالنسبة الى المجتمع الذي تولدت فيه ، أي المجتمع العربي المشاعي القروي . تلك المفارقة تكمن في أن التصور المادي (البنتيئي) نشأ وتبلور ، بصورة **رئيسية** ، ضمن قواعد واحتياجات وحوافز الفكر الاريستوقراطي . بينما

---

(١٥٢) مصداقاً على ذلك ، لنتمعن في « الحكمة » التالية ، التي صلتنا في نطاق ما يسمى « الادب الحكمي » في مصر :

ان الكاتب الماهر في عمله ،

جدير ، يوماً ، أن يصبح في حاشية السلطان .

(انظر : أمثال ٢٢ : ٢٩ . ضمن : فيليب حتي ـ خمسة الاف سنة .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٩ ـ ١٠٠) .

نشأ التصور الاجتماعي المادي وتبلور : بأفق جدلي وبصورة اساسية ، ضمن احتياجات وآفاق حوافز الفكر الفلاحي المستنير الديموقراطي ، ومن خلفه وأمامه وحوله الفعل الفلاحي السياسي النشط .

ويبدو لنا ان تلك « المفارقة » لا تشكل حالة خاصة بالمجتمعات التي نحن بصددها ، بل انها تلاحظ في مجتمعات اخرى ، كالرأسمالية الحديثة . ولكن الذي يجعل منها أمراً بالغ الأهمية المنهجية النظرية والعملية بالنسبة الى ذلك الوضع ، يقوم على أن مستنيري الفلاحين اذ انجزوا تلك البواكير والارهاصات الاولى في بناء الجدلية الواقعية (المادية) على الصعيد الاجتماعي البشري ، فانهم قاموا به بصفتهم المزدوجة ، **كمستَغلين أولا وكمستغِلين ثانياً** . يبقى أن نقول بأن حدود تلك المفارقة ليست مطلقة ، بمعنى أن الفكر الاريستوقراطي والفكر الفلاحي لم يكونا متجاورين فقط أو بالدرجة الأولى . على العكس من ذلك ، نلاحظ أنهما متداخلان متشابكان ، وان الواحد منهما (الفلاحي) نشأ على حدود الثاني (الاريستوقراطي) وضمن حوافز اجتماعية واقتصادية ذات منبع واحد وعام (نقصد بذلك حوافز الحيازة والملكية) . هذا بالاضافة الى أن الحديث عن « فكر المجتمع العربي المشاعي القروي » يبقى صحيحاً في اطار الحديث عن المجتمع المعني في صيغته العامة .

ضمن ذلك السياق من القضية ، ننكفىء الى الوضعية التي توقفنا عندها من قبل ، وضعية الارتداد الى رومنسية بدائية حالمة ، مقترنة بدعوة للعودة الى « الحدث البدئي ـ الأصول الاولى » ، واللجوء الى الآلهة بصفتها المأوى النهائي للمعذبين البائسين . وفي حقيقة الامر ، كان ذلك الارتداد قد مثل موقفاً مختلفاً بالقياس الى عملية الكفاح التي كانت دائرة بين الطبقتين الكبريين والى آفاقها المستقبلية . هذا مع الاشارة الاساسية الضرورية الى أن تلك العملية نفسها لم تكن تنطوي ـ الا بحدود ضحلة محدودة ـ على آفاق مستقبلية من الطراز الذي يمر عبر تجاوز البنية القائمة للمجتمع المشاعي القروي ، ومن موقع هذه البنية نفسها .

والذي يثير الانتباه أن الدعوة للعودة الى « الأصول الاولى » و « الحدث

البدئي » اتت ملفعة بمواقف الهية خاصة بتمجيد هذا الاله أو ذاك . فكأنما نحن ، على هذا الصعيد ، ازاء اسقاط لوضعية الفلاحين (والعبيد) المضطهدين على وضعية المعارك والمغامرات، التي كانت تدور بين الآلهة المتعددة المتباينة .

هاهنا ، والحال على هذا النحو ، يبدو أنه يصح القول بأن «السماء» تعكس «الأرض» وتعبر عنها . ولكن هذا القول غير دقيق ولا يعبر عن واقع الحال، الذي نحن بصدد الحديث عنه والبحث فيه. نعلن ذلك نظراً الى أنه، في الذهنية الاسطورية للمجتمع العربي (المشاعي القروي)، لا وجود لتمايز بين « فوق » و « تحت » .

اذ أن تصور « وحدة الوجود » المهيمن على هذه الذهنية ، لا يتوافق مع ذلك ، ولا يندرج تحت سماته .

نتبين في النص التالي ذاك الاتجاه الارتدادي الرومانسي وهو ينضح بعبق الشكوى والتأسي :

مرة ، في الزمن ، لم يكن هناك حية ولا عقرب .
لم يكن يوجد الضبع ولا الأسد ،
ولا الكلب البري ولا الذئب .
لم يكن هناك خوف ولا رعب .
لم يكن للانسان عدو .
(...) كان الكون جميعا والشعب متحداً(١٥٣) .

اننا نستشف من النص السابق الوضعية « المرعبة » ، تلك التي كان يئن منها الفلاحون والعبيد ، والتي كانت بمثابة الدافع العفوي الى الحلم في ذلك الماضي « الذهبي » غير البعيد ، على ما يبدو .

وفي نص آخر ، نحس بهذا الطموح الارتدادي باتجاه ارض « الاحلام

---

(153) S.N. Kramer : History begins at sumer, ed. , Doude Anchor Book; 1959 , P. 222 — 223 .

البشرية » ، « الجنة » التي اعتقد انها في تلمون أو دلمون ـ أي البحرين[١٥٤] ـ والتي فقدها الانسان لوقوعه في الخطيئة ، أو القرار اتخذه الآلهة في ذلك . بل لعلنا نتبين في مثل هذا النص ، الجذور البعيدة لتصورات « الخطيئة الأصلية » و « آدم وحواء » و « الجنة ـ الماضي الذهبي » » « والطوفان » ... :

عندما كنتما تقتسمان الارض العذراء (مع رفاقكما من الآلهة)
ـ انتما ـ كانت أرض تلمون أقليماً نقياً ؛
عندما كنتما تقتسمان الارض النقية (مع رفاقكما من الآلهة)
ـ انتما ـ كانت أرض تلمون اقليما نقياً .
كانت ارض تلمون نقية ،
كانت ارض تلمون فتية ، كانت ارض تلمون وضاءة .
عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون ـ
ومضطجع انكي مع زوجه مكان فتي ، مكان وضاء ...
لم يكن الغراب ينعق في تلمون (كما ينعق الغراب اليوم) ،
ولا الديك (؟) كان يصيح صياح الديك (كما يصيح الديك اليوم) ،
ولا الأسد يفترس ؛
ولا الذئب يختطف الحمل ،
ولا الجحش يعرف كيف ياكل الحب[١٥٥] .

تلك التصورات البدائية الحالمة كانت غالباً ما يشوبها التشاؤم البائس اليائس والشاك بكل القيم السائدة . وإذ ذاك تغدو الآلهة والناس والطبيعة مثار تهكم يدعو الى الانتباه . ففي « محاورة التشاؤم » الرافدية بين سيد وعبده ـ وتعود الى الالف الاول قبل الميلاد ـ نتبين ذلك بصور متقدمة

(١٥٤) انظر حول هذا التفسير ، مثلا : رشيد الناضوري ـ المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨ .

(١٥٥) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

ومتميزة ، من حيث الصيغة الفكرية والاصطلاحية :

« اتفق معي ، ايها العبد ! » اجل ، سيدي ، أجل ! »
مُر لي في الحال بماء ليديّ
واحضره هنا . سأقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ! من يقدم فريضة
لالهه ، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة .
انه يعطي دَيناً فوق دين ! »
« لا ، ايها العبد ، لن أقدم فريضة لالهي ! »
« حسناً تفعل ، سيدي ، حسنا تفعل !
ليتعلم الهك الركض وراءك كالكلب
عندما يطلب اليك « خدمتي » أو يقول « لم تسلني
او اي شيء آخر »
« سأتصدق على ارضي ! »
تصدق ، سيدي ، تصدق !
من يتصدق على ارضه
يضع صدقته في كف الاله مردوك نفسه » .
« لا ، ايها العبد ، لن اتصدق على أرضي ! »
« لا تتصدق ، سيدي ، لا تتصدق !
اصعد تلال خرائب المدن القديمة وامش بينها ،
وانظر الى جماجم من عاشوا في ما سبق
من العصور وما تأخر :
من البار ومن الأثيم ؟ »
« اتفق معي ، أيها العبد ! » « أجل ، سيدي ، أجل ! »
« ما الخير اذن ؟

ان ادق عنقي وادق عنقك

ونسقط كلانا في النهر ـ ذلك هو الخير !(١٥٦) » .

من الملاحظ ان موجة عارمة مركزة من التشكك والارتياب تجتاح الحوار السابق ، الذي يمثل طرفاه ، السيد والعبد ، موقعين اجتماعيين « طبقيين » متقاطبين . وهذه الموجة تتسم بالدقة في التعبير ، وبالعمق في الرؤية ، ضمن ظروف من الاضطراب والحيرة والقلق . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ذينك الموقفين المتقاطبين اجتماعياً طبقياً ، فاننا نواجه معطى هام الدلالة الذهنية (الفكرية) ، كنا واجهناه سابقاً . ذلك هو أن امكانات الممارسة الذهنية (الفكرية) لم تكن حكراً بأيدي الطبقة العليا (الاريستوقراطية البيرقراطية) . فلقد أتيحت مثل تلك الامكانات ـ طبعاً بقدر أقل كثيراً ـ للطبقة الاخرى ، الفلاحية ، وأحياناً كذلك لبعض شتات العبيد .

من طرف آخر ، نكتشف في النص المذكور ، وفي امثاله ، تماسكاً نظرياً يلفت النظر ، بحيث يجعلنا نرى في تلك النصوص الاسطورية ارهاصات أولى على طريق المصطلح الفلسفي (الانطولوجي) والاجتماعي السوسيولوجي .

★ ★ ★

عند مفترق الطرق ذاك الذي بلغناه ، تتضح أمامنا التصورات والأفكار التي برزت في المجتمعات المشاعية القروية السربية ، والتي مثلت ، على الصعيد **الحقوقي النظري** ، ما يقترب من الناظم العام المشترك بين أعضاء تلك المجتمعات ، ربما باستثناء العبيد . من تلك التصورات والافكار « المساواة » و « الحق الانساني » و « العدالة الانسانية » . لنتمعن في نص آخر كان الفقراء المضطهدون من الفلاحين (والعبيد) غالباً ما يلجأون اليه ويستذكرونه للتدليل على حقوقهم في العيش « السعيد » . وقد كان من شأن هذا أن عمق وحفز الحركات الفلاحية المستنيرة الديموقراطية في انتفاضاتها ضد القصر والمعبد ، ومنحها ، من ثم ، مسوغات « الهية طبيعية » لانتفاضاتها هذه . في النص المشار اليه ، نتبين تلك الوضعية المنوه بها ، حيث

(١٥٦) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ـ ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

يعبر الاله الاعلى عن أغراض الخليقة ، كما يلي :

سأذكر لكم الافعال الأربعة التي فعلها قلبي مـن أجلي ... لـكي
يفحم الشر ... لقد فعلت أفعالاً أربعة داخل مصاريع الأفق .
لقد صنعت الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله
إبان حياته . وذاك (أول) الأفعال .
لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق
فيها كالعظيم . وذاك (ثاني) الافعال .
لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس ... ولم آمر بأن
لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت :
وذاك (ثالث) الافعـال
لقد صنعت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكي تقدم
القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذاك رابـع الأفعال(١٥٧) .

نعم كل ذلك ! ولم لا ؟ فالانسان مشارك في الالوهية ، له مالها وعليه ما عليها ، بمعنى ما . ولئن كنا بحثنا في هذه المسألة سابقاً في اطار « وحدة الوجود » ، فان الاشارة اليها ثانية ، في سياقنا هذا ، أمر يقتضيه واقـع الحال . فلقد صنع « الالهة » الانسان ، وفق ذلك ، على صورتهم « الالهية » :

« يا أمي ، أن الكائن الذي نطقت باسمه قـد وجد .
فاسبغي عليه صورة الآلهة(١٥٨) » .

هذه « الصورة الالهية » للانسان ، التي تجعل منه مشاركاً شرعياً في الالوهية ، تقودنا الى تخوم تصور الكنعانيين للالوهية ،الذي ينطوي على كثير من العمق والطرافة . فلقد « كان لهم آلهة فانون وآلهة خالدون(١٥٩) » .

(١٥٧) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٧ .
(158) S.N. Kramer : The Sumerians ... , P. 150 .
(١٥٩) أوزابيوس القيصري : التمهيد للانجيل ، ص ٣٤ .

باللغة السومرية « لولو » ، تلك اللغة التي اثرت ـ مع الذهنية السومرية عموماً ـ في اللغة والذهنية البابلية تأثيراً عميقاً . اما معنى ذلك الاسم فهو « الاله الضعيف أو الميت(١٦٠) » .

بيد ان ذاك الأمر **الذهني (النظري)** شيء ، والطغيان **الواقعي** ، الذي مارسه القصر والمعبد ضد الفلاحين والعبيد ، شيء آخر . أو بصيغة أخرى ، لم يكن لتلك المبادىء « الالهية » ان تجد تنفيذها الا بالحدود التي يقتضيها ويولدها المجتمع المشاعي الفلاحي ، بوضعيته وآفاقه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية (الاسطورية) . ومن هنا ، فقد كان الكفاح العشوائي ، في الحالات العامة ، من أجل رفع أو تخفيف ذلك الطغيان ، يجابه بتلك الحدود . فتتولد عن ذلك وفي سياقه اتجاهات التواكل والاستكانة والاستقرار والدعة ، والصمت ، وذلك بالتوازي مع النزوع اللاهث الى البحث عن « الآلهة العادلة » ، التي تحقق « الخلاص » في عالم « آخر » ، وبالتداخل معه (أي النزوع) .

ذلك يقال في صيغته العامة . بيد أننا حين نوغل في التخصيص ، نلاحظ وجهاً آخر له . هذا الأخير يقوم على القول بأن حدود « الانساني » ، أو كما سيقال لاحقاً « الناسوت » ، إزاء « الالهي » لا تنطلق من ذلك التمايز بين الذهني والواقعي فحسب . فهنالك بعد آخر لهذا التمايز يكمن في الوضعية الاجتماعية الطبقية، التي حكمت العلاقة بين القصر والمعبد من طرف وجموع الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار من طرف آخر .

ان ذلك الأمر يتصل ، من حيث الأساس ، بحدود وامكانات وآفاق المجتمع المعني هنا ، وكذلك بموازين القوى على صعيد كل طبقة منفردة وصعيد العلاقة بين الطبقتين الكبيرتين . واذا ما استعدنا في أذهاننا الناظم العام والمشترك والنسبي، الذي يجمع بين هتين الأخيرتين ، فانه يغدو وارداً أن نتحدث عن أنه حتى في اطار تلك الحدود المشروطة بالتمايز بين الذهني

---

(١٦٠) ستيفن لانغدن : الاساطير السامية . (عن : يوسف الحوراني ـ البنية الذهنية الحضارية نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٨) .

والواقعي وبتلك الامكانات والآفاق ، يظل الفلاح منظوراً اليه على أنه شريك الاريستوقراطي في الالوهية كما في الاعتبار الحقوقي الذهني و الاقتصادي .

ورغم ذلك كله ، لا يسعنا الا ان نلح على مركز الثقل في المسألة . ذلك هو ان الفلاح ظل ـ في محصلة الأمر ـ يجسد حامل أثقال تاريخ المجتمعات العربية القديمة . وهو ، بصفته هذه ، حمل العبء الاعظم في هذه المجتمعات، ذلك العبء الذي اقترن ، في معظم الأحيان ، بالعنف والسخرة والقسر والتجويع واستنفاد القوى الجسدية .

ومن هذا الموقع ، بالذات ، انبثقت وانطلقت اهتماماته الكبرى بـ « الاله المخلص » و « المسيح » ، الذي يمسح الآلام من عالم غدا فاسداً . كما تعاظمت اهمية الطقوس الدينية في الحياة العامة للفلاحين « المخيّبي الآمال » . وعلى ذلك ، كان آمون قد برز رباً لـ « الفقراء الصامتين » :

« انك آمون ، رب الصامتين ، المستجيب لصوت الفقراء » .

« آمون ، حامي الصامتين ، ومنقذ الفقراء والمساكين »(١٦١) .

وتكتسب نصوص « البؤس » و « الشكوى » و « الترجي » أكثر فأكثر اهمية في حياة الناس ، بقدر ما تتسع أبعاد طغيان القصر والمعبد ، وكذلك بقدر ما تتعاظم الرشوة والضرائب والسخرة ... ويشيح « الفقراء » من الفلاحين والعبيد وغيرهم أوجههم عن بؤسهم الحقيقي ، الذي يقوده وينظمه القصر والمعبد ، ليخاطبوا آلهة يمنحونها صفات يجدون فيها هم انفسهم ما يستجيب لوضعيتهم ، ويخفف من ثم مأساتهم المروعة : « أي آمون ـ رع ... يا وزير الفقير ! انه لا يقبل مكافأة لم يقل بها الحق . انه لا يخاطب فقط من يستطيع إحضار الشهود . وانتباهه غير مقصور على الذين يعدونه بالوعود . (لا) آمون يقاصي البلاد بأصابعه ، وكلماته تنتمي الى القلب . انه يعزل الطالح ويسوقه الى المكان الملتهب ؛ أما الصالح فيرسله الى

(١٦١) جون ا. ولسن : مصر ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣٥ .

الغرب(١٦٢) » .

واذا ما اعتقد « الفقير » أن آمون ــ رع هو « وزيره » حقاً والمدافع عن حقه ومساواته مع الآخرين ، فانه ، بذلك ، يكون قد وضعنا ، ثانية ، أمام مبدأ المساواة **الحقوقي** الذي برز في دون المدينة في المجتمعات المشاعية القروية العربية. تثبت ذلك مع الاضافة الأساسية بأن هذا المبدأ لم يكن قد تحقق **فعلا** مرة واحدة . ولكنه ، رغم ذلك ، ظل يمثل حافزاً ايديولوجياً سياسياً واخلاقياً للفلاحين للدفاع عن حقوقهم في « الحيازة » الاقتصادية وفي المساواة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية(١٦٣) .

ومن الاهمية بمكان أن نشير الى أن الطموح للعودة الى « الأصول الاولى » و « الفردوس المفقود » خلق ــ في ظروف آفاقه المستنفدة في المجتمع المشاعي القروي ــ بدائل له اريد لها أن ترمم الموقف وفق احتياجات اللحظة الايديولوجية المعطاة ، واعني بها لحظة الآفاق المستنفدة . من هذه البدائل ما نشأ وتبلور تحت اسم « الكرنفال » .

كان « الكرنفال » يمثل ــ في أساس الأمر ــ احد اشكال وصيغ الاحتفالات، التي كانت تقام سنوياً ترحيباً بالعام الجديد ، عام الخصب والاخصاب (الانسال والانجاب بالمعنى البيولوجي الجنسي والطبيعي الزاعي) .

وفي العروض التي كانت تقام بتلك المناسبات ، تبلور وتطور الفن المسرحي الهزلي (الكوميدي) ، وتحول الى ظاهرة عامة في حياة الناس في

---

(١٦٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ــ ص ١٠٨ .

(١٦٣) انظر ، ثانية ، الشاهد الذي اوردناه سابقا والمعلق باحتجاجات « الفلاح الفصيح » ، الذي يطالب من يوزع الحق بأن يكون منصفا ، لان هذا هو « المبدأ الذي أمر به الاله » . (ج. ولسن : الحضارة المصرية ــ نفس المعطيات القدمة سابقا) . فمن اللاحظ هنا اقتران المطالبة بـ « الحق » السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتمسك بـ « المبدأ الذي أمر به الاله » . وحري بالملاحظة ان هذه القصة حدثت في عهد « نخاورع » ، أحد ملوك الاسرة الثانية عشرة ، وذلك في نهاية الالف الثالثة قبل الميلاد ، أي في المرحلة التي كانت أكثر مراحل التاريخ المصري القديم ازدهارا واستقرارا .

المجتمعات العربية القديمة .

ان ما يستأثر باهتمامنا في ذلك هو عملية النقد، تلك التي كان يمارسها المحتفلون تجاه الاوضاع الاجتماعية القائمة . وقد تطورت هذه العملية واتسعت الى درجة أنها أدت الى القيام بتبادل الادوار التمثيلية بين الفلاحين (والفقراء عموماً) من طرف والارستوقراطيين من طرف آخر . وكان من شأن ذلك ان اتيحت الفرصة للفلاحين ، خصوصاً ، أن يحققوا أمرين ،الانتقال الى مواقع الاريستوقراطيين أولاً ، والانكفاء الى العالم البدائي المشاعي (اللا طبقي) ثانياً . في الحالة الاولى ، كان الاحتجاج الفلاحي يرتد الى الطموح للدخول في عالم الاريستوقراطيين والانتماء اليه والاقتداء به . وهذا ما يمكن فهمه من موقع التأرجح والنوسان في الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لفلاحي المشاعات القروية .

أما في الحالة الثانية ، فقد كان ذلك الاحتجاج الفلاحي يحط في « الينابيع الأولى » ، ينابيع « المساواة » و « الاخوة » ، حيث لم يكن الذئب يختطف الحمل ولا الأسد يفترس ... وجدير بالذكر أن المحتفلين كانوا يستخدمون ، في سياق ذلك ، الاقنعة على الوجوه . ذلك لأن بقدرة هذه اخفاء الوجوه الحقيقية ، اي الوضعية **الحقيقية** ، مما يسهل عملية الانتقال من دور الى آخر . بل أن هذا أدى أحياناً الى استبدال الملك « الاصلي » بملك « كرنفالي » ، وذلك في الحالة التي يكون الاول فيها قد مات أثناء الاحتفالات(١٦٤) . وقد أسهمت تلك الوقائع في تكريس دور « النقد » المنوط باحتفالات رأس السنة .

واذا كانت تلك العملية قد خلقت كوّتين للتنفس أمام فلاحي (وفقراء) المشاعات القروية ، فانها كانت – في نفس الوقت – بمثابة سلاح متجدد في أيدي الاريستوقراطية تشهره في وجه دعاة « الفوضى » و « اللا انضباط » و « التسيب » . ذلك أن المقاصد التي طرحتها الاريستوقراطية على تلك

(١٦٤) انظر حول ذلك: عوني كرومي – اطروحة في المسرح العراقي، مجلة «الاقلام»، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦ .

الإحتفالات انطلقت من وضع الناس أمام مفترق طرق: فاما عالم الفوضى والاضطراب (عالم المياه الاولى البدئية الجارفة) ، واما عالم الانضباط والانتظام في الحياة الزراعية والتدرج في الوجود الكوني السياسي (دولة المدينة) . وبالطبع ، كان سياق ذلك يقود الناس الى الاقناع ، طواعية او قسراً ، بأن عالم « الانتظام » واحترام التراتب الاجتماعي القائم هو الهدف المطلوب من الكون عموماً .

هكذا تتحدد امامنا الامكانات التي كانت تواجه الفكر الفلاحي الاحتجاجي ضمن انساق اجتماعية يمثل تجاوزها امراً خارج دائرة هذا الفكر ، حتى في صيغه الاكثر حزماً وشمولاً . ومن هنا ايضا ، لم يكن بوسع الآلهة ، التي عمّدها ذلك الفكر وايدها ودافع عنها ، أن تكون اكثر من ذلك . ان دائرة المجتمع المشاعي القروي هي الحدود والتخوم للممارسة الفلاحية الاحتجاجية وللفكر الفلاحي الاحتجاجي .

ذلك كله يضعنا أمام الفكرة المنهجية التالية : اذا كان آمون ـ رع واي اله آخر للفقراء (الفلاحين والعبيد في المجتمع المشاعي القروي) ، الذين يعدهم بالخلاص دون أن يكون بمقدوره تحقيقه لهم ، فان « الآخرين » من علية القوم ، الاريستوقراطية البيروقراطية ، كان لهم هم الآخرون الههم الملك ، ملكهم الاله ، الذي لم يعدهم الوعود المعسولة فحسب ، بل كان يحققها لهم **فعلا** . هاهنا تكمن المسألة ـ **الاشكالية : لدى الفقراء** (الفلاحين والعبيد) **اله دون ملوكية** ، ولدى الاغنياء (الاريستوقراطيين البيروقراطيين) **ملك بألوهية** . وهذا ، بدوره ، يضع أيدينا على نقطة منهجية خطيرة الأهمية بالنسبة الى فهم العنصر « الالهي الاسطوري » في الذهنية العربية القديمة . تلك هي أن هذا العنصر مارس وظيفتين . فمن طرف أول ، كان من دواعي وجوده في حقل الرؤية الاريستوقراطية ان منح السلطة الاقتصادية الاجتماعية بعدها الايديولوجي الذهني (النظري) ، واكسبها أو عمل على اكسابها في أعين الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار مشروعية سياسية وحقوقية : ان الفعل المشروع يكتسب صحته وجدواه أولاً وأخيراً في سياق ذلك الوجود (العنصر) الالهي ، كما يتوقف عن أن يكون كذلك حينما يصطدم به ويجعل منه خصماً

أما من طرف آخر ، فان ذلك العنصر ـ وهو المجرد من الملوكية (السلطة) في اطار الوجود الفلاحي ـ كان من شأنه أن حرض على توليد تصور « المخلص المسيح » أو « المسيح المخلص »، واستنبته في حياة الفقراء الطامحين الى « الحياة » بعد الموت .

وهنا ، نكتشف احد أوجه الاهتمام المشترك بـ « الموت » من قبل كلا الطرفين : الاول ، الاريستوقراطيين برغبتهم الملحة في الا يفقدوا تميزهم ومسرتهم مع موتهم ، والثاني ، الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار) بحقدهم على عالمهم « الاول » وطموحهم الى التعويض عنه بعالم « آخر » . فلدى الاولين ، يبرز خط اتصال بين عالمي الحياة والموت . أما لدى الآخرين ، فيتبلور خطلا اتصال وتمايز كلي بينهما . وهذا ما يوضح بعض أوجه التصوارت التي ازدهرت في حياة هؤلاء الأخيرين ، مثل « رب الصامتين » « وحامي الصامتين » و « وزير الفقير » ، ومن ثم « المخلص » و « المسيح » .

في ذلك الموقف الدقيق الحاسم من المسألة ، يغدو القول متاحاً لنا بأن الفلاحين في المجتمعات العربية المشاعية القروية صنعوا ، بهذا القدر أو ذاك ، تصورهم الكوني المستقل نسبياً ـ بل نسبياً جداً ـ عن التصور الكوني للاريستوقراطيين البيروقراطيين . وهذا ما مثل إحدى السمات الاكثر حسماً ، على صعيد الذهنية (الفكرية) في تلك المجتمعات .

واذ كان الأمر كذلك ، فان السماء والارض كلتيهما تغدوان في قبضة « الملكيين » أو « الملكيين الالهيين » . ويبقى النزوع نحو « الخلاص » والبحث عن « المخلص » وجهاً من أوجه الممارسة الاجتماعية والذهنية للفقراء . وطوال ذلك الزمن ، يبقى العنف سيد الموقف (ولكن دون أن يتوقف في عصر « المخلص » ، الذي يأتي مجسداً بالمسيحية وببعض أوجه اليهودية من قبلها) : « انه خنوم (الاله الصانع) للاجساد كلها ، الوالد الذي يوجد الناس في الحياة ... كافحوا من أجل اسمه ، وكونوا انقياء من أجل حياته ... من أحبه الملك غدا (روحا) مبجلة ، أما الذي يتمرد على جلالته فلن يجد قبراً لنفسه ، ويقذف بجثته في المياه . ان صنعتم كل هذا ، سلمت

أجسادكم . هذا ما سترونه الى الأبد(١٦٥) » .

هـكذا يتحدد مصير من يقول (لا) ، من يفـكر بالاحتجاج أو المقاومة . لن يجد حتى قبراً لجسده الخاوي . وإذن، فالانصياع ! « كلمة » الملك الاله ، هـو « جوهر » الوجود .

ان حدود وآفاق الممارسة والفـكر الفلاحي تصبح ، على النحو المقدم هنا ، حدود وآفاق الوضعية القائمة بين السلطة الحاكمة والمشاعات القروية أي وضعية الاندماج والتناقض ، أو لنقل وضعية القبول والرفض ، دون أن تتاح لواحد من هذين الطرفين امكانية الحسم النهائي . وهذا ما واجهناه من قبل في سـياق الحديث عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا .



ولعله من الضروري والهام أن نثير الانتباه باتجاه شـكل آخر من أشكال الفـكر الاحتجاجي ، الذي تتجاوز دائرته حدود الوضعية الفلاحية لتمتد الى الاكثرية الساحقة من سـكان دولة مدينة أو عاصمة دولة مدينية . وهنا نواجه ، ضمن هذا المستوى من المسألة ، ما يتماثل مـع « كارثة وطنية » ، تمس طبقة الفقراء من الفلاحين وفئات الفقراء من العبيد والحرفيين ، كما تنعكس تأثيراتها المخربة على وضعية مجموعة من فصائل الطبقة العليا .

ونرى أن «رثاء أور» يقدم مثالاً نموذجياً عميق الدلالة على الوضعية المشار اليها . فنص هذا الرثاء يضعنا وجهاً لوجه أمام كارثة كبرى حلت بمدينة « أور » أثناء حكم سلالتها الثالثة ، وبصورة خاصة في المرحلة التي حكم فيها الملك الخامس لهذه السلالة (ابيسين)(١٦٦) .

هاهنا نلاحظ أمراً على غاية الطرافة . ذلك هو انقسام الآلهة الى شطرين أو معسكرين متعاديين . الاول يشتمل على بعض الآلهة والشعب . والثاني يتضمن الآلهة التي دمرت المدينة . ومن الواضح الطابـع الترميزي للمسألة :

(١٦٥) نفس المصدر والمعطيـات السـابقة ـ ص ١٠٥ .

(١٦٦) انظر: عوني كرومي ـ اطروحة في المسرح العراقي القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص٨

ان اعداء المدينة الذين دمروها يرمز اليهم بالآلهة انليل وانو وموننليل وكيبيل . وكذلك الذين دافعوا عنها يتخذون شخصيات الهية ، مثل ننكال ونانار . بيد أن الشعب يظل محتفظاً بشخصه الواقعي ، حيث يظهر بصفة « الجوقة » التي تردد ما يهتف به رئيسها . ولكي نستطيع تحديد معالم رئيسية من الفكر الاحتجاجي « الوطني » ، نثبت بعض اشطر من « رثاء أور(١٦٧) » :

رئيس الجوقة : العاصفة تجثم في تخوم المعاقل تصخب هادرة في المدارات

البقرة التي تحس العاصفة هجرت حظيرتها

ومنازل النبلاء مبعثرة في العراء

نانار : أواه أيتها المدينة ارثي نفسك مر الرثاء واهمري الدمع

الجوقة : البكاء مرير على خرائب المدن

البكاء مرير على أور الدمار

. . . .

رئيس الجوقة : آه أيتها المدينة التي حملت اسم الاهها

وانتزعت معه من الارض

أواه أيتها المدينة تلك اسوارك التي حمتك طويلاً

ورفعت الهك هاهي تنتزع من الارض

. . . .

رئيس الجوقة : أواه يامدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها

أواه ياأور الجليلة انت نعجة حزينة انتزعوا جنينها من الاحشاء

أواه أيتها المدينة تهاوت مقدساتك المتلألئة

واستحالت ضيعاتك فيما بينها اعداء

. . . .

---

(١٦٧) رثاء اور : ترجمها عن الالمانية عوني كرومي ـ نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ ـ ١٨

رئيس الجوقة : تراكم الحزن على المدينة كاهن المعبد الخراب

من نانار اغتصبت الأرض

وعصف باور الرثاء

وسيدة المدن الشرعية ترثي اور الحبيبة

الالهة ننكال مضطربة البال

رئيس الجوقة : اوه يا مدينتي انت نعجة حزينة سلب حملها

ننكال : . . . .

وفي اتونها اكتشفت الصراع والكفاح

لا . . . لا قوة تسلبني ارادة النضال

. . .

الفقر والبؤس اجتاحا وطني كطاعون

. . .

انا امراة سيدها راعي معبد اينو القدس

. . .

اغرقوني مع معبدي ومدينتي بالدموع والرثاء

ايـن انت ؟

اواه أيها الشعب ذو الرؤوس السوداء

لقد قرعوك باحتفالات طافحة بالحزن والغضب

اواه أيتها العاصفة الشريرة أنت تحرمينني من

رؤية معبدي الشرعي الخرب . . .

. . .

واعادة تشييده أمر عسير

هكذا القدر أرغمني في هذا المصير . . .

. . . .

ننكال : عندما حلت العاصفة كحاكم متجبر
احال الدمار أور الى قفار
وصدر الامر بقتل الشعب
. . .
شعبي لن تقهره الرياح
. . . .
رئيس الجوقة : الشعب عند الأفق يجمع شتاته
وأمام العاصفة يتناثر كالنيران
. . . .
ننكال : العاصفة الشريرة لا يطردها الرجاء
العاصفة البغيضة قيدت الشعب
شـيدت على الارض العبودية
. . .
رئيس الجوقة : في أسوار المدينة حدثت ثغرة كبيرة
الجدران أصبحت بوابة مفتوحة وحيدة
جرجروا الشعب الى ساحة الاحتفال
وفجـأة ظهـر الغـدر أفعى حثيثـة
تساقطت الجثث في الساحات ثكلى غزيرة

بعد تلك المواقف ، ننتقل الى مستوى آخر من التخصيص الاجتماعي الاقتصادي ، دون أن تنتفي المواقف السابقة :

الجوقة : في أور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء
. . .
حاكم البلاد سقط في القرار

. . .

وفرضت الضرائب وانتهكت الاملاك

. . .

رئيس الجوقة : وشبت النيران في الغلال

الجوقة : وهد جبيل الرجل الباهت اللون القنوات
بفؤوس قاضية

المعلق : العلاميون والبرابرة حصلوا على ثلاثين قطعة نقود
جـزاء وحشيـة الافعـال

. . . .

المرأة ٢ : ابقاري هربت من حضائرها
واختفى بعلها الحنوان

. . . .

رجل ١ : غمر المطر قنوات مدينتي

. . .

رئيس الجوقة : اختفى وجف فيها السيل الماء العليل
اختفى الفـلاح

. . . .

الجوقة : اختفى الرجال

. . . .

نانـار : ويحي ابنائي يحملون اشارات مدن غريبة

. . .

وضاعت مني سلطتي

. . .

نكال : واستحال المعبد الى خراب

. . .

وذبح البرابرة الشعب

. . .

ويحيى مثلي كبقرة أضاعت الحظيرة

. . . .

نانار : آه يا نـكال يـا من عصفت بالمدينة هبابا

. . .

مدينتك هدها الطوفان

. . .

معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً

جموع الشعب بحاجة إليه

الارض انجزت الوعد واخرست الانين على الافواه

اما الآن فينعم بالرفاه

رئيس الجوقة : آه أيتها العاصفة البغيضة

لقد دحرك شـعب البلاد

. . .

العواصف التي تجهل رابطة الازواج

الجوقة : دحرها شعب البلاد

. . . .

رئيس الجوقة : العواصف التي تجهل بؤس الفقراء

. . .

العواصف التي تجهل سمو العقلاء

الجوقة : دحيرها شعب البلاد

. . . .

السيد : ايها الاب نانار

تحطيم العواصف الهوجاء حتمي كالضياء

. . .

وليعم الحب السماوي على الشعب

الملكة : ايها الرب

ايها الملك العظيم

يا من تحمل اقدار المدن

ها انذا اتحرر طليقة من مرارة الحزن .

تلك مقاطع واشطر مأخوذة من الملحمة الاسطورية « رثاء اور » نستطيع أن نرى فيها وثيقة على غاية الاهمية ، وربما كذلك الدقة ، ليس بالنسبة الى مدينة أور السومرية فحسب ، وانما ايضاً بالنسبة الى مجمل تاريخ العالم العربي القديم ذي العلاقات المشاعية القروية . اما على صعيد القضية العتيدة ، تلك التي نحن في صدد البحث فيها ، فان ما اثبتناه تحت حد « الفكر الاحتجاجي » يظهر هنا بطابع تعميمي جمعي ، ينسحب على معظم سكان دولة المدينة « أور » .

واذا كنا قد نوهنا بامكانية النظر الى كارثة اور على انها كارثة « وطنية »، فاننا ، بذلك ، ابعد من أن نقر بوجود « وطن » ناجز في ذلك العصر .

فلقد كانت العلاقات المشاعية القروية قد نمت ضمن تكون سكاني اغلبه يغوص في الجذور القبلية ،التي وان ظهرت الوضعية الاقتصادية والسياسية فيها بوضوح ، فان الروابط الدموية الطوطمية ظلت تمارس ضمناً وجوداً ملحوظاً .

ان الفكر الاحتجاجي الوطني ، أو لنقل الجمعي ، الذي يتمثل بما تقدمه لنا ملحمة الرثاء الاورية ، يطرح علينا عدة مواقف من شأنها أن تثبت المواقف التي واجهناها في اطار « الفكر الاحتجاجي الفلاحي » ، وان بصيغ متميزة وذات استقلالية نسبية . ففي الملحمة يبرز الحديث بوضوح واكثر من مرة عن « الشعب ذي الرؤوس السوداء » و « شعب البلاد » و « المعبد الشرعي الخرب » و « العاصفة الشريرة » والبرابرة الذين ذبحوا الشعب » . هذا أولاً .

على صعيد ثان ، يجري التأكيد مراراً على وحدة سكان المدينة من فوق الى تحت ، وذلك عبر جملة من التعبيرات ، مثل « في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء » و « اختفى الرجال » و « معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً جموع الشعب بحاجة اليه » .

على ذينك الصعيدين ، يبرز الشعب قوة كبرى معترفا بها من قبل القصر والمعبد ، ولكن عبر هذين الأخيرين المثلين : « الرب ، الملك العظيم والذي يحمل اقدار المدن » .

واذا انتقلنا الى صعيد ثالث من الملحمة ، وجدنا انفسنا وجهاً لوجه أمام المفصل الاكثر حسماً في المجتمع الاوري : الفلاح . ان هذا الأخير حيث يكون ، يكون الوجود الحق ، أي الوجود متكوناً . وأن يكون الوجود كذلك ، فانما يعني أن يحقق الغاية القصوى من ذاته ، وهي الخصب والاخصاب . على هذا النحو ، يبرز الفلاح في تلك الملحمة بمثابتها تعبيراً مكثفاً ودقيقاً عن الذهنية العربية القديمة (الاسطورية) . وخليق بالنظر أن « الفلاح » ، الذي يبكى عليه هنا ويناح والذي يجسد « بؤس الفقراء » المدان ، هو نفسه الذي يجلد بالسياط ويغطس رأسه بالمياه وتنتزع منه الغلال ويقذف به الى اتون السخرة المرعب ، ولكن في سياق آخر ، هو سياق الانتاج السلمي المضطرد .

واذا كان لمثل هذه الملحمة الاسطورية الاورية من فائدة للبحث العلمي

التاريخي والتراثي ، فان نقطة ــ من نقاط عدة فيها ــ لا يمكن غض النظر عنها .
تلك هي اتاحة الفرصة التاريخية لمستنيري الطبقة الفلاحية أن يعبروا عن وضعيتهم في ظروف (حربية مأساوية) لا يتاح لهم ذلك في غيرها (السلمية المطردة) . فكأنما نحن هنا أمام حالة من الحالات التاريخية **الاستثنائية** ، التي جعلت من عملية التعبير ذاك أمراً ممكناً : ان **الوعي الآخر** يبزغ ، هنا ، مستنفداً الفرص المؤاتية ، ليمر على حساب وعي المهيمنين ، ولا نقول من وراء ظهره . **وكذلك** ، الوعي الأول ، المهيمن يجد نفسه أمام حالة من القسر للافصاح عن دور ذلك الوعي الأول في الحركة الاجتماعية ، بعيداً ــ على الاقل في مثل هذه الحالات ــ عن المتاهات اللاهوتية الاسطورية .

وعلى ذلك النحو ، يتضح الموقف متشابكاً مع الوعي الارستوقراطي وعاقداً معه رباطاً من التحالف والتضامن موجهاً ضد الغزاة الخارجيين ، الذين لا يميزون ، في عملهم الهجومي التدميري ، بين المميز بينهم حقوقياً نظرياً وواقعياً على الصعيد الداخلي .

ولعلنا محقون في النظر الى ذلك الرباط التحالفي التضامني على أنه ، بأحد مدلولاته ، موقف قبلي عصبي أو صدى من أصداء مثل هذا الموقف . هذا يعني أن الطابع « الوطني » لمأساة أور يختلط هنا بذلك الموقف ، بحيث يقود الى اضعاف الوعي السياسي المديني (الحضاري) ، ويجعل منه ، من ثم ، شكلاً من أشكال مراحل الانتقال .

وما يلفت الانتباه في مجمل الاصعدة الثلاثة ، التي اتينا عليها ، هو أن تصور الخصب والاخصاب يهيمن على الفكرة الرئيسية في الملحمة . فهذه تعلمنا أن تدمير أور على ايدي « عواصف الشر » ، كان يعني « اختفاء سيل الماء العليل وجفافه » و « اختفاء الفلاح »، أي « اختفاء الرجال » . ويبلغ هذا التصور مداه الاشمل والاوسع حيث يقرن ذلك كله بغياب واختفاء « البعل الحنون » للابقار الهاربة ، ومن ثم بغياب « رابطة الازواج » و « سمو العقلاء » .

امـا الوجـه النقيض المقـابل فيبرز حيث « يعم الحب السماوي على الشعب » ويعود « البعـل الى بعـلته » . وكل ذلك يحدث بأفق حضري ميثي واضـح : في الحـالة الاولى « تضيع السلطة ويستحيل المعبد الى خراب » . وفي الحـالة الثانية تستعاد السلطة ويعاد بناء المعبد .

ان الملحمـة الاسطورية « رثاء اور » تقـدم لنـا مثـلاً بارعاً وعميق الدلالـة عـلى وجـود الناظم العـام المشترك بـين الفقـراء (الفـلاحـين والعبيـد والحرفيين) والاريستوقراطيين ، ذلك النـاظم الذي برز في صيغتين ، واحـدة طبقية (عبر واقعي الحيـازة والملكية) ، واخرى جمعية قبلية (عبر المصلحة المشتركة في الحفـاظ عـلى دولة المدينة القـائمة) . ومن البين أن احـدى هتين الصيغتين لا تشكل بديلاً عن الاخرى ، بـل كلتاهما اثبتت وجودها ضمن انساق من التطورات والتحولات التي طرات عـلى المجتمعـات العربية القديمة .

واذا بقينـا في الحـالة الممثلة بـ « رثاء أور » ، استطعنا القول بأن هذه الاخيرة هي جمـاع الفكر الفـلاحي ، والفكر الاريستوقراطي ، عـلى حـد سواء . وهذا هوالتعبير الآخر عن القضيـة الذهنيـة (النظرية) في تـلك المجتمعـات . أما التعبير الاول عنهـا فهو أن « المرثاة » المشار اليها هي تجسيد لفكر الواقـع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع المشاعي القروي (العربي القـديم) .

تلك هي ، اذن ، **حـدود وآفاق** الفكر الاحتجـاجي الفلاحي ، ونقول الآن ، كذلك الاريستوقراطي .

يبقى أن نشير الى أن الصيغة الجمعيـة القبـلية للفكر الاحتجـاجي لم تظهر في « رثاء أور » ، الملحمـة السومرية الاكادية ، فحسب . انها برزت كذلك في مجموعـة من الصور والملاحم والمواقف التي نواجههـا هنا وهنـاك من انحـاء العـالم العربي القـديم (المشاعي القروي) . فدون أن ندخل في تفصيـل ذلك ، نذكّر فقط بالصراع الذي تقـدمه لنـا اسطورة اوزيريس

وست ، وكيف نظر الى هـذا الاخـير عـلى انه الاله المتواطىء مع الغزاة ــ في هـذه الحال الهكسوس ــ أو انه اله هؤلاء بالذات . هنـا ، كمـا في « رثاء أور » وغيرها ، يظهر ذلك الطابع القبلي للاحتجاج والمقاومة ، ذلك الذي أطلقنا عليه ــ مـع تحفظ شديد ــ حـد « فـكر الاحتجاج الوطني » .

ولعلنا نقول ، أن تلك الحدود والآفاق للفكر المذكور ، بشقيه الفلاحي والاريستوقراطي ، هو ما جعل الكثير من الباحثين يصلون الى فـكرة الطريق المسدود أمام تجاوز العلاقات المشاعات القروية من داخلها . واذا كان في تلك الفـكرة ــ ان اخذت على عواهنها وعلى نحو مطلق ــ ما تنطوي عليه من التعسف ، فانها صحيحة ، في السياق الآتي عليه هنا .





القسم الرّابع

جماع القول في فكر ما يجمع القول في وضعيّته
إشكالية الآفاق المستنفدة وطموح «الخلاص»



١

اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »

نصل ، الآن ، الى محور دقيق من محاور المسألة التي قمنا بمعالجتها ، في الفصول السابقة . ذلك هو أن نحدد **جماع القول** فيها . بيد أن هذا ، بدوره ، يقتضي منا ان نعود الى ما أتينا عليه من مشكلات وتصورات وقضايا عودة تنهيجية تعميمية متسقة . واذا ما طرح الامر على هذا النحو ، فإن سؤالاً كبيراً يواجهنا الآن ، طالما واجهناه سابقاً وطالما اعترضنا في سياق بحثنا ، وإن بأوجه متعددة وبصيغة جزئية أو بأخرى شمولية . ذلك السؤال هو التالي : ما هو هذا الذي جرى باسمه وتحت اسمه البحث فيما سبق من مشكلات وتصورات وقضايا ؟ وبصيغة أخرى ، ما هو « الفكر العربي » في اطار تلك المشكلات والتصورات والقضايا ، وفي ضوئها ، ومن موقعها ؟

لعله من الملاحظ والبين ان صيغة السؤال ، الذي قدمناه ، يشير الى اشكالية المسألة المطروحة أو الى بعض من جوانبها وآفاقها . فنحن ، في بحثنا لما تقدم ، لم نحرص على الوصول الى صيغ جازمة ناجزة ، بقدر ما حاولنا تقصي ذلك **من موقع اشكاليته** . ومن هنا ، تتضح دلالة ما قلناه في صدر هذا المبحث من اننا نرى مهمتنا فيه كامنة في **البحث** عن ذلك الفكر العربي ، وفي **استقصاء** سماته ومعالمه **الكبرى** .

إننا ، في طرحنا ذاك للمسألة ، نكون قد تجنبنا ظاهرة التعميم المجحف ، مفضلين البقاء في نطاق التعامل مع أنساق من **الافتراضات** التي رأينا أن بمقدورها تغطية الموقف . وقد كان لهذا فضل منهجي في ضبط الصيغ والاسيقة والنتائج ، التي قدمناها على امتداد الفصول السابقة من هذا الكتاب .

بيد أننا وان كنا انطلقنا من ذلك الموقع الحذر اليقظ ، فاننا في نفس الحين نميز بينه وبين **الريبوية** ، تلك النزعة التي نرفضها من حيث هي نهج في النظر يقود الى تعليق موضوع البحث ووضعه بين قوسين .

★ ★

ذكرنا ، في موضع سابق من بحثنا العتيد ، ان « الفكر العربي » في اشكاله الباكرة ، ظهر اسطوريا شكلا (صيغة) ومضموناً . بيد أن التمييز بين الشكل والمضمون في الاسطورة (العربية في هذه الحال) لا يمثل الا اتجاهاً نسبياً . ذلك أن هذين انطويا على خاصية داخلية أساسية ، هي تحول الواحد منهما الى الآخر ، بحيث ظهر الشكل الاسطوري مضموناً اسطورياً والمضمون الاسطوري شكلا اسطوريا . وهذا يدعو الى التحفظ ازاء مثل الرأي التالي : « فالاسطورة لا تنحرف ولا تتشوه طالما خلفيتها سردية ، وهي تحكي لنا قصة . لذلك فالبعد الحدثي هو الأهم من البعد الشكلي ، في حين ان المضمون والشكل لا ينفصلان بالنسبة للشعر[1] » . بل ، هنا بالضبط ، اي في خاصية التحول من الشكل الى المضمون ومن هذا الى ذاك ، نتبين نحن وجه اتصال بين الاسطورة والشعر .

اننا نعني بـ « الشكل » ، الذي ظهرت به الاسطورية العربية المعنية هنا ، الرمز الذي لفعها من أولها الى آخرها . ولقد رأينا ذلك في مجموعة من النصوص التي كنا أوردناها في سياق البحث . فالواقع العياني يتجمل في

---

(1) أمينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر ــ عدد ١٩٨١/١٣ ، بيروت ، ص ٩٦ » .

مجموعة من الرموز تناط بها غائية وظيفية : تستجيب لاحتياجات البشر « الاسـطوريين » . واذا كان علم الالسنية المعاصر قـد تبنى فكرة « التعددية الألسنية » ، حيث رفض ، بالتوازي مـع ذلك ، امكانية « التعدد الرمزي » ، فانه ، بفعله هذا ، يـكون قـد قـدم أدلة هامة على صحة أمر نسعى الى توكيده في البحث الذي نقرأ فيه . ذلك هو أن أسـاطير بعينها نواجهها في عدة مجتمعات وفي مراحل تاريخية متعددة . ان هذا القول وان جعل من الاسطورة ظاهرة أكثر من محلية ، فإننا لا نهدف منه تجريدها من أسيقتها الاجتماعية والتاريخية العيانية ، كما يفعل البعض من الباحثين(٢) .

ان الشخصية « اللامحلية » للاسـطورة جعلتها تبرز قاسـماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ، التي تلتقي — على كل حال — بنقاط معينة . وهنا لا يسعنا الا أن نذكر مؤلف فريزر « الفولكلور في العهد القديم » كمثال بارز يقدم لنا مصداقاً على ذلك . واذا ضيقنا دائرة النظر أكثر ، وجدنا أن تلك « الـلامحلية » الاسـطورية تدعم فـكرة الوحدة « المتمايزة بطبيعة الحال » ، التي ظهرت على صعيد الذهنية الاسـطورية العربية القديمة .

أما « مضمون » الاسـطورة ، أو « المرموز اليه » ، فهو بمثابة الواقع الموضوعي ، ولـكن بشـكل أو برمز تنكري(٣) . واذا كان الامر كذلك ، فاننا نغدو أمام استنتاجين اثنين . الأول منهما ينبني على تعميق لفـكرة التحول فيما بين الشكل والمضمون الاسـطوريين . اذ حينما يتدخل الرمز في تحديد شـخصية المرموز اليه (المضمون) جاعلاً منه واقعاً تنكرياً ، فانه — الرمز — يصبح في قوة وحضور المرموز اليه . وفي هذا المعطى نتبين الأهمية الكبرى التي مارستها الطقوس الكلامية والعملية المرافقة بالكلام في حياة شـعوب

---

(٢) انظر مثلا ، نائلة الفاروقي — العلم والاسطورة . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر » — نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) انظر مع المقارنة : مصطفى الجوزو — من الاساطير العربية والخرافات — بيروت ١٩٧٧ ، ص ٨ .

العالم العربي القديم .

اما الاستنتاج الثاني فينهض على أن « التنكرية الرمزية » ، التي يظهر فيها الواقع الموضوعي ، تمثل تعبيراً عن أن الاسطورة لا يمكن النظر اليها على انها وهم . اذ في مثل هذه الحال نكون قد افقدنا الأسطورة العلاقة القائمة بين مرموزيتها ورمزيتها . وهذا ما يجعل منها ركاماً من الحكايات المجردة من القصدية والمغزى .

لقد قمنا بدراسة ما رأيناه هاماً في الاسطورية العربية القديمة وحاسماً في تحديد سماتها وآفاقها . وكنا ، في أثناء ذلك ، قد وصلنا الى بعض التعميمات التي غطت ، في حينه ، المسائل المطروحة . ذلك يعني ، ضمناً ، أن جملة من الأمور والاوجه في تلك الاسطورية لم نتعرض لها الا لماماً ومن موقع ما رأيناه حاسماً فيها (في الاسطورية) . كما يعني ذلك أن وجهاً أو آخر من هذه الأخيرة لم يجر التعرض له الا عبر اوجه أخرى بسبب وجود جسور تجمع بينهما أو تحتويهما .

واذا ما أخضعنا ذلك كله لرؤية معممة ووضعناه تحت مبضع تنهيجي ، فاننا نواجه ، ضمن ما نواجهه ، مجموعة من المحاور العقدية ، التي وصلت أو كادت تصل الى تخوم فكر فلسفي متميز .

في طليعة ذلك ، نتبين ميلاً ذهنياً « جامحاً » للتوجه الى الطبيعة والانسان ، مجتمعاً وفرداً ، توجهاً طبيعياً (مادياً) وتوحيداً (بنتيثيا) ومن موقع جدلي وظيفي . والوجه الآخر لذلك الميل يكمن في أن هذا الأخير بنى قاعدته وامتلك سماته ومعالمه وآفاقه في ضوء الوضعية الجغرافية الاقتصادية وما طرحته من تحديات مباشرة على انسان العالم العربي القديم . وعلى ذلك ، فالتنكر لدور هذه الوضعية في توليد ذاك الميل ، يجعل من فهم « الاسطورة » أمراً مستحيلاً . وهذا ما فعله البعض انطلاقاً من موضوعة « أسبقية الصورة على الفكر ، والخيال على العقل » . فأمينة غصن ، التي تستشهد بهذه الموضوعة من مقال لانطون غطاس كرم ، تصل في ضوئها ، الى

الحكم التالي : « فالاسطورة هي الوجه المرئي لبكارة الفكر (القبلي) تشتعل بالاحتمال ، تتجاوز (المادية التاريخية) وتبدل هندسة العالم ، وتحول لقاء الغابر الى وعد المنتظر في وصل ما كان بما هو كائن وما سوف يكون(٤) » .

ان وجه القصور في ذلك الحكم يكمن في اعدام العلاقة الداخلية الضرورية بين الاسطورة وصانعها : الانسان ذي السمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعينة بنحو أو بآخر . على هذا الصعيد ، نذكر فقط بان احدى النقاط الهامة في اعمال كلود لفي شتراوس حول الاسطورة ، ونقصد خصوصاً كتابه Mythologiques ، كمنت في التأكيد على أن الاسطورة انعكاس للبنية الاجتماعية وللعلاقات الاجتماعية . هذا اولا . من طرف آخر ، تفتقد في ذلك الحكم الموقف الجدلي من علاقة الفكر بالواقع في احتمالات ثلاثة لها : أن يستبق الفكر الواقع ، أو أن يتخلف عنه ، أو أن يتساوق معه .

ومن البين أن هيمنة التوجه الى الطبيعة والانسان توجها طبيعياً (مادياً) وتوحيدياً (بنتيئياً) ومن موقع جدلي ، في الاشكال الاولى الباكرة من الفكر العربي ، انطوت على نقاط لا تقل اهمية في دلالاتها الفكرية عن عناصر ذلك التوجه . من ذلك غياب الذهنية الثنائية ، ثنائية الجسم والنفس ، والارض والسماء ، والنهائي واللا نهائي ، والحياة والموت . اذ بدلاً من هذه الثنائية ، كانت « وحدة الوجود » ، بمثابتها تصوراً **طبيعياً ضرورياً** ، قد ظهرت لانسان العالم العربي القديم (الاريستوقراطي والفلاح والحرفي) مضمّنة **بمستويات** متعددة . ف « الوحدة » انطوت على « التمايز » ، بحكم الضرورات المعاشية والذهنية لذلك الانسان .

ومن هنا ، لم تكن العلاقة بين هذا الانسان والطبيعة ذات بعد واحد ، هو « الأنا والأنت » ، كما يرى هـ. وهـ. ا فرانكفورت(٥) . فهي كانت متوسطة وغير مباشرة ، الى حد يعلن عن وجوده ، على الأقل . ان تعدد الابعاد في تلك العلاقة يفصح عن نفسه فيما جرى البحث فيه ، في موضع سابق ، تحت

(٤) امينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٤ .

(٥) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل . . ـ نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥ .

حـد « تقسيم العمل » . وليس بخاف علينا أن هذا الأخير تجاوز ، في أقل تقدير ، التقسيم البيولوجي الطبيعي لنشاط المتوحشين الأوائل ، مكتسباً ، في مجتمع مشاعي قروي ، طابعاً **اجتماعياً سياسياً** .

واذا كانت العلاقة المنوه بها متوسطة ، غير مباشرة ، بمعنى ما وبحد ما ، فان الحديث عن مستوى **مجرد** لها ، يغدو وارداً . وحالئذ نواجه هذه العلاقة وقد اخترقها اتجاهان معرفيان اثنان ، واحد حسي (مباشر) ، وآخر مجرد (متوسط) . وكلاهما يتمم الآخر ، دون أن يتعارض معه ؛ ولكن ـ أيضاً وبطبيعة الحال ـ دون أن يكون وحيداً في حسم الموقف . ذلك أن من شأن « العمل الانساني » ان يولد اتجاها للتجريد على صعيد تمثله ذهنياً وتنسيق معطياته الأولية . واذا كان الامر هكذا على صعيد « العمل » عموماً ومن حيث الأساس ، فكيف هو نفسه ، اذن ، في وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية متقدمة في اطار علاقات مشاعية قروية حضارية (مدينية) !

ان وسائط المعرفة « الاسطورية » في العالم العربي القديم لم تكن حسية وحسب . لقد كانت ، كذلك وعبر هذه الأخيرة ، مجردة . بيد أن هذا لم يكتسب شخصية فلسفية محدده ومتميزة ، بل ظل ، كما أشرنا سابقاً ، متاخماً لها ، غير متداخل بعالمها . ولكن ذلك لا يمنع من التأكيد على وجود فكر فلسفية متناثرة هنا وهناك في نصوص اسطورية معينة . وهذا ما لاحظناه اثناء معالجتنا لمثل تلك النصوص .

ومن الملفت الدال ، في هذا الاطار من طرح المسألة ، السياق الذي ظهرت فيه تلك الفكر الفلسفية وغيرها في الفكر العربي القديم . لقد كان سياقاً نازعاً منزع المعرفة الطبيعية (والاجتماعية الى حد ما) . فكان من شأن ذلك ان مثلت تلك الفكر بواكير اولى على طريق العلم والتقدم العلمي ، ومن ثم على طريق مجابهة الخرافة والسحر اللذين سيكسبان ، لاحقاً ، أوجها وامتدادات اكثر تميزاً ووضوحاً(٦) . وضروري القول ، هنا ، أن الفكر التي نتحدث عنها ،

(6) Siehe : G. der Phil., Teil I, Ebenda, S. 36

بصفتها حافزاً أولياً للتقدم العلمي اللاحق ، نشأت في ظلال الوضعية الفكرية المزدوجة ، الاريستوقراطية والفلاحية ، وان كان للوجه الاريستوقراطي الدور الاكبر فيها . هذا مع الاشارة الى أن الجدلية الاجتماعية ، التي نتبين معالمها وصياغاتها العامة والرئيسية في نطاق الفكر الفلاحي ، كانت من المحرضات الكبرى على تبلور النزوع الفكري المعني هنا ، نزوع التقدم العلمي .

واذا كنا غير مخولين بالتحدث عن فكر فلسفي باكر (في العالم العربي القديم) ، فلا بد انه كان هنالك جملة من العوامل ، التي وقفت عائقاً دون ذلك . ويمكننا أن نعكس صيغة الطرح ، فنقول أن شروط نشوء الفكر الفلسفي لم تتح لها امكانات التولد والتبلور . اذن ، ما هي هذه الشروط ، أو بالاحرى، ماهي الحاسمة ضمنها ؟ أما المعوقات السلبية دون ذلك فهي التالية : غياب التشخيص ، والمقدسات الفكرية ، والاعتقاد ، والاعتراف . وبالمقابل ، فالسمات الايجابية التي افتقدت ، الى درجة رئيسية ، ضمن الوضعية المشار اليها ، هي : التجريد والتعميم النظريان العقليان ، أي استخدام مفاهيم عقلية مجردة ، والتماسك العقلي ، والتفسير العقلي من موقع السببية الكونية (الطبيعية والاجتماعية) ، والتمييز بين الوعي والمادة وبين الذات والموضوع ، والشك النقدي (المنهجي) .

وحيث أن هذا الملمح أو ذاك من تلك السمات الايجابية يمكن أن يكون متضمناً في البواكير الاولى للفكر العربي الاسطوري القديم ، فإنه يغدو حرياً بنا التأكيد على وجود ارهاصات نسق فلسفي ضمن هذا الفكر(٧) . غير أن الحديث وان جرى عن « ارهاصات » ، فانه ذو أهمية قصوى على صعيد تاريخ الفكر العربي ، والعالمي عموماً . أما وجه هذه الاهمية فينهض على أن تلك الارهاصات ذات بعدين متلاحمين متنامين ، لم نشهد لهما وجوداً ، في تلاحم سمتيهما هتين ، عهد بدايات الفكر الفلسفي في تواريخ الشعوب التي نشأت الفلسفة عندها في نطاق علاقات اجتماعية عبودية ، كما هو الحال

(٧) لاحظ ذلك في : Abriss der Geschichte - Ebenda, S. 43 .

في اليونان الكلاسيكية(٨) . اما ذينك البعدان فهما الطبيعوية Naturalism والجدلية .

ولا نود التفصيل في هذه المسألة . فلقد فعلنا ذلك ، في حينه . انما يبقى من اللازم ان نقول ان ذينك البعدين الفلسفيين ، بدوا ، لم يكن بمقدورهما التحول الى نظرية فلسفية ضمن تخوم المجتمع العربي المشاعي القروي . فكما ظلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرئيسية غير قادرة ، في الأفق الاجمالي العام ، على تفجير تلك التخوم والخروج منها الى رحاب جديدة من التقدم والتطور التاريخي ، كذلك بقيت تلك الارهاصات الفلسفية عاجزة ، ضمن العلاقات المعنية ، على التحول الى نسق نظري فلسفي متميز ومستقل نسبياً . ذلك يضعنا وجهاً لوجه أمام احدى أهم الاشكاليات الاولى الباكرة للفكر العربي . انها إشكالية الآفاق المسدودة أولاً ، والمستنفدة ثانياً . ولقد صيغت هذه الأخيرة من مواقع المعادلتين اللتين سبق أن أتينا عليهما واللتين تبرزان كما يلي :

على صعيد الطبقة الفلاحية وما دونها :

الوهية دون ملكية ، اي اله غير ملكي سلطوي = تصور للخلاص ملفع بحوافز العود الى الماضي (الذهبي) وحوافز انتظار مستقبل داكن مضطرب .

على صعيد الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية :

الوهية بملكية ، اي اله ملك = تصور لتدويم الراهن عبر استجلاب حوافزه من بدايات النظام الكوني ، اي عود دائم الى الماضي الكوني الباكر .

---

(٨) انظر في ذلك ، ثانية : يون بانو ــ التكوين الاجتماعي الآسيوي .. ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ .

تينك المعادلتان تفصحان ، بوضوح ودقة ، عن الافق التاريخي والتراثي المسدود والمستنفد . وما له أهمية خاصة هو أن صيغة تلك الاشكالية ذات بعد **سياسي وفكري** يعلن عن نفسه بنفسه . نعني بذلك ان الوعي بالإشكالية المذكورة كان في حدود كلتا الطبقتين الرئيستين المعلن عنهما فوق ، على حد سواء ، وان بوتائر إكثر تميزاً لدى الثانية (الاريستوقراطية) مما هو الحال عند الاولى (الفلاحية) .

هنا يبرز ، كما يلاحظ ، خط تمييز نسبي بين السياسة والفكر . ففلاحو المشاعات القروية ، الذين كان بأيديهم الحق القانوني للحيازة الاقتصادية ، لم يكونوا يمتلكون حقوقاً سياسية فاعلة واساسية . بل ان هذه ظلت ، شأنها شأن حق الملكية الاقتصادية ، واحداً من حقوق الطبقة العليا ، الاريستوقراطية .

ومن هنا ، كانت المفارقة بين **العجز** السياسي **وامكانية** التعبير الذهني (النظري) . طبعاً ، نحن مدعوون ، هنا ، الى النظر للعلاقة بين الاقتصاد والسياسة ، بين الحيازة (بصفتها وضعية اقتصادية) والسلطة السياسية ، على نحو جدلي عياني . فليس بوسعنا ، على مستوى مسالتنا هذه ، ان نشتق السياسة من الاقتصاد بصورة آلية . اذ أن من شأن ذلك ان يعقد تفحصنا لهذين الأمرين ضمن المجتمعات العربية القديمة (**المشاعية القروية**) .

وحيث اننا نمارس رؤية **جدلية عيانية** ازاء المسالة المطروحة ، فإنه يغدو وارداً الا نقيم حاجزاً منيعاً بين الاقتصاد والسياسة في نطاق الوجود الفلاحي المشاعي . فالقدرة الذهنية (النظرية) ، بهذا الحد أو ذاك ، على التعبير الذهني (النظري) عن الوضعية الاقتصادية المعاشة من قبل أولئك الفلاحين ، تحمل معنى سياسياً ، أو لنقل ، مسيساً . هذا عدى أن هؤلاء اذ كان معترفاً بحق حيازتهم الاقتصادية اعترافاً حقوقياً ، فانهم ، بذلك ، كانوا غير بعيدين عن الممارسة السياسية .

من ذلك نهدف الى القول بأن « تصور الخلاص » الفلاحي كان لا بد له

والحال كذلك ، من أن تبنى مقوماته وسماته بحيث يكون تحقيقه وارداً من مواقع ذهنية اخرى غير تلك السائدة ، في حينه . هـذا ماحدث عـلى أيدي كتـاب وشراح « العهـد القـديم » أولاً ، وعـلى أيـدي كتـاب وشراح « العهـد الجـديد » ثانيـاً .

ولعلنا نرى في « تصور الخلاص » الفلاحي وتصور «تدويم الراهن » الاريستوقراطي أشكالاً أولى ساذجة من سلفوية بحدين ، ماضوي ومستقبلوي ، مع الاشارة الى أن الحد الثاني يمتح مصادره ومقوماته وآفاقه من الاول . فهذان يتقاطعان ويتشابكان بصور متصلة وعبر ظاهرتي الحياة والموت . وحسب ذلك ، لم يكن الموت قطيعة مـع الحياة ، بقدر ماكان تواصلاً معمقاً لها ومجدداً لها : فالاجداد الاموات أحياء ، يمارسون حضوراً حيـاً فاعلاً ؛ والاحياء (من الفلاحين) يمدون أيديهم الى الموت للخلاص من « الحياة » ، اي لاستقبال « حياتهم » المثلى الموعودة . أما الاحياء (من الاريستوقراطيين) فهم ، أيضاً ، يمدون ايديهم الى الموت ، **ولكن** للاستمرار فيما خلفوه من « حيـاة » .

هاهنا نتبين مستويين للموت والحياة ، وذلك وفقاً لمستويي النظر اليهما من قبل مجموعتين بشريتين متناقضتين بحدود وباعتبارات محددة . ولـكن عقيدة « الرجعـة » تبرز عندهما ، عـلى حـد سواء . وحري بالاشارة الى أن إشراك « الأموات » في الحياة كان من شأنه أن وسـع دائرة الوجود الاجتماعي ، وخلق وضعاً من التضامن مـع الأرض التي يقوم عليها الناس ، بحيث جعل من العملية الإنتاجية الاقتصادية أمراً مناقبياً مقدساً وحالة من الارتباط التاريخي والتراثي بالارض (٩) .

---

(٩) تلك الوضعية تظهر بصورة حادة لدى قبائل في أفريقيا الاستوائية الفرنسية . اذ أن أعضاء القبيلة هنا « يتمتعون بممتلكات الاسـلاف ، ولكن الاموات هم الذين يحتفظون بملكيتها » . (فيليسيان شالاي : تاريخ الملكية ــ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١) . بيد أن الملكية الحقوقية « الدنيوية » لتلك الممتلكات هي بأيدي المتميزين الاثرياء من أعضاء القبيلة .

في هـذا المعقـد للمسألة ، يتضـح أمامنـا النصور التـاريخي والتراثي لدى فريقي المجتمعات العربية (المشاعية القروية) . فهو لدى الاريستوقراطيين ديمومة الراهن ، وانكفاء الى الماضي لتـكريس تلك الديمومة ، وتوجـه الى المستقبل (الموت) **من موقع الراهن** وفي ضوئه . اما لدى الفلاحين فيفضح ذلك التصور عن نفسه بمثابته انتهاكـاً للراهن ، وانكفـاء الى الماضي بهدف تدعيم هـذا الانتهاك وجعله مشروعاً ، وطموحاً الى المستقبل **من موقـع الماضي** وفي ضوئه : انها سلفوية مركبة معقدة بقدر ماهي طريفة مترعة بالاحتمالات(١٠).

ان تلك السلفوية تحتمل مستويين من النظر اليها . فهي اذ تنطلق ، في حقل الفكر الاريستوقراطي ، من الراهن ، فانها تظهر قريبة من مقتضيات التقدمية التاريخية والتراثية . ولكنها ، ضمن الفـكر الفلاحي ، تبدو نقضاً للسياق التاريخي ونقيضاً له . هذا على صعيد الموقف النظري المعرفي . أما على صعيد الموقف الايديولوجي، فقد كان الامر مختلفا وذا افق متميز . هاهنا ، نواجه سلفوية الفلاحين المشاعيين قوة تاريخية وتراثية تقدمية ، حملت على اكتافها اعباء « الخلاص المرتقب » . في حين تبرز سـلفوية الاريستوقراطيين تيـاراً تسويغياً تكريسيا منـاهضا لحـل وضعية الآفـاق المسدودة والمستنفدة .

وحيث يغدو « طموح الخلاص » واقعاً ، يصبح محققاً مقتضيات المشروعية التاريخية التراثية وشرائط الصحة النظرية المعرفية . ولذلك ، فان الشرخ المعني هنا بين المستويين من النظر الى السلفوية يبقى قائماً ، طالما بقي المجتمع المشاعي القروي قائماً . هذا يشير ، ضمناً ، الى أن ذلك الطموح الى الخلاص سيبقى « طموحاً » ، حتى في صيغتيه اللاحقتين اليهودية والمسيحية . ذلك

---

(١٠) هذه الشخصية الطريفة والمترعة باحتمالات التوجه للسلفوية المذكورة، ومعها الذهنية الاسطورية (العربية القديمة) عموماً ، يعبر عنها كريمر ، بعمق ، بكونها « مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة». (صموئيل نوح كريمر ، : مقدمة لكتاب «اساطير العالم القديم» ـ نفس المعطيات المقدمـة سابقا ، ص ٧) .

لأن هتين الأخيرتين تولدتا في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية لم تكن متميزة عن تلك التي تولدت فيها الذهنية الإسطورية العربية ، في امور اساسية كثيرة .

واذا ما ولجنا تخوم هذه المسألة ، فاننا نجد انفسنا امام موضوع يحث ينقلنا الى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ العربي ، وهذا ما لا يدخل في نطاق هذا البحث العتيد .



٢

بعض المسائل المنهجيـة المتولدة عن البحث العتيـد ودلالاتهـا البحثيـة الـلاحقة

في نهايـة المقال ، يبدو لنا هاماً ، على صعيد هذا البحث ، أن نلقي ضوءاً على بعض الآراء المتعلقة بمنهجية النظر الى « الفـكر القديم » . وهي آراء تعالج هذا الأخير بمثابته بناء اسطورياً . كما تعالجه من موقـع كونه ــ في صيغته العربية ــ ذا آفاق وامتدادات صبت في الفكر اليوناني الكلاسـيكي ، واسهمت في تكوين مقوماته ، على نحو غير يسير . وهنا نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام مسألة كنا واجهناها تفصيلا في كتاب « من التراث الى الثورة » . تلك هي جدلية العلاقـة بين المنهج وموضوع البحث . بيد أن هذه العلاقة تمتلك ، في السياق الذي نحـن فيه ، طابعاً خاصاً بالاسـطورة ، بوصفها نسـقاً مـن أنساق النشـاط الذهني البشري .

★ ★ ★

ظهرت في تاريخ علم الفولكلور « المدرسة الميثولوجية » ، التي كان على رأسها جـاكوب جريم ، والتي حاولت أن تحـدد البنـاء الداخلي لذلك النسـق « الاسطوري » . في نطـاق هذه المدرسـة ، برز الباحث أفانسييف في كتابه « اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة » . وقـد عمل الباحث المذكور على تفسير « الاساطير » من موقـع دراسة مقارنة بينها ، يـكون علم اللغة المقارن قاعدة انطلاق لها . وهو ، في ذلك ، وصـل الى رفض كل ما من شـأنه أن يؤدي الى وضع افتراضات علمية تنسيقية لفهم تلك الاساطير . حـول هذا الموقف ، يكتب أفانسييف ما يلي : « ليس هناك ما يعوق التفسير الصحيح للأساطير مثل هذا الميل الى التنسيق ، والرغبة في جمـع التقاليد والعقائد

المتنوعة تحت قاعدة فلسفية مجردة . وقد عانت المناهج القديمة في تفسير الاساطير من تلك الطريقة بالذات (وقد انتهت هذه المناهج الآن) . وقد فسر الدارسون الاساطير بدون مساعدة أو هاد الا التخمينات الشخصية التي لا ضابط لها ، متأثرين برغبة الانسان المتوارثة في أن يدرك وراء الوقائع الغامضة المفككة معنى ونظاماً خفياً ، مما أدى بكل منهم الى تفسير الاساطير وفقاً لفهمه الشخصي ، حيث يحل نظام مكان آخر وتعكس كل نظرية فلسفية جديدة تفسيرات جديدة للحكايات القديمة ، كل ذلك أدى الى أن تموت هذه النظم والتفسيرات بنفس السرعة التي ظهرت بها .

أما المناهج الجديدة في تفسير الاساطير فهي أكثر قابلية للتصديق ، ذلك لأنها تقوم بعملها دون أي فروض جاهزة ، كما تقيم مزاعمها على شواهد اللغة مباشرة(١١) » .

في ذلك الموقف لأفانسييف وأقرانه من باحثي « المدرسة الميثولوجية » ، ذات التوجه اللغوي المقارن ، نلاحظ ، أولا ، تشديداً على ضرورة رفض التنهيج المنسق لدراسة التاريخ الاسطوري . نلاحظ ذلك ، في الحين الذي يلح فيه افانسييف على نمط آخر من « التنهيج المنسق » . وفي هذا وذاك ، وجه من أوجه التناقض . هذا يصح ، حتى اذا استعدنا ما اعلنه افانسييف من ضرورة تفسير الاسطورة عبر شواهد اللغة مباشرة . واذن ، فالخلاف لا يقوم على مقولتين ، واحدة تقر بضرورة التنهيج المنسق ، وأخرى ترفضه . ذلك لأن هنالك مقولة واحدة ، هي أن التنهيج المنسق يبرز ، بصورة أو بأخرى وبوضوح أو على نحو غير مفصح عنه ، في دراسة الاسطورة بنية وتاريخاً .

الأمر الآخر ، الذي نتبينه في آراء افانسييف المثبتة أعلاه ، فينهض على منهجه اللغوي في دراسة الاسطورة . فنحن ، هنا ، لا نظن أن مثل هذا

---

(١١) أ. ن. أفانسييف : اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة ـ مقال في الدراسة المقارنة للتقاليد والمعتقدات السلافية وعلاقتها بالحكايات الاسطورية عند الشعوب الاخرى ، موسكو ١٨٦٥ ـ ١٨٦٦ ، المجلد ١ ، ص ١١ ـ ١٢ .

المنهج ، من حيث هو كذلك ، قـادر على استقصاء المسألة المعنية . ذلك لأن اللغة نفسها تمثل ، بمعنى رئيسي ، سياقاً تاريخياً عيانياً . واذا ما استجبنا نحن لمقتضيات المنهج المشار اليه ، في بحثنا للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى ، فاننا سـوف نجد انفسنا وقـد أحطنا بأسار ذاتوية لغوية اسطورية ، تحجب عنا **الدلالة** الاجتماعية **والسياق** التاريخي العياني لذلك الفكر .

وقـد كان أحد منطلقات افانسييف النظريـة ذلك الذي تمثل بما اطلق عليه ماكس مللر «مرض اللغة Disease of language » ، بمثابته تحديداً لهوية الاسـطورة(١٢) . أما هذا الاصطلاح فيمثل ، حسب شرح سوكولوف له ، « عملية الغموض التدريجية في المعنى الاصلي للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن ــ مستعملين الاصطلاح المقبول في اللغويات المعاصرة ــ بعملية تغير المعاني في اللغة . ويبدأ مللر الدعوى بأن الانسان البدائي ... قـد عبر عن افكاره بكلمات لها معنى حسي خالص . فهو لم يـكن قادراً على التفكير المجرد . ومن هنا لم تـوجد في لغته الا الكلمات الحسية . واتخذ كل موضوع ، كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . الا أن الموضوع نفسه يمكن أن يتخذ اسما له من خصائص اخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه في الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول أن اللغة البدائية الحسية تتكون كلية من الكنايات (استعارية عادة) ، كما تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات . فمثـلا قـد تسـتخدم للدلالة على الشمس كلمات(المتلألئة) أو (المشعة) أو (المحرقـة) أو (البراقـة) ...

ويرى مللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها الى الاستقرار لا بد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراب في الافكار فينسى المعنى الاصلي للكلمات مما يؤدي الى ما يعرف (بمرض اللغة) ويحدث مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية أي الاسـاطير(١٣) » .

---

(١٢) انظر : Max Mueller : On the Science of thought - P. 7 .

(١٣) يوري سوكولوف : الفولكلور ــ قضاياه وتاريخه ، مصر ١٩٧١ ، ص ٧٣ ــ ٧٤ .

هاهنا ، في هذا الاطار من المسألة ، ينبغي أن يميز تمييزاً دقيقاً صارماً بين معطيين اثنين ، لكي لا يُضحى بالعنصر العقلاني في نظرية ماكس مللر . المعطى الاول يكمن في واقع « التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر » ، ذلك التشابه الذي يعبر عنه باسم واحد . ففي هذا المعطى نتبين احدى سمات التطور في التاريخ الاسطوري ، حيث لم تكن اللغة قد اكتسبت بعد نضجاً كافياً يسمح بوجود تميّز كاف بين مفرداتها من اسماء وافعال .

وقد لاحظنا ، في أحد مواضع هذا الكتاب ، وجهاً من أوجه تلك الوضعية ممثلا بظاهرة تحول أسماء الآلهة . ذلك أن هذا التحول ، وان عبر ، بصورة اسطورية ، عن علاقة الكل بالاجزاء ، فانه ، من طرف آخر ، مثل أحد احتمالات التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر .

أما المعطى الثاني ، الذي ينبغي تمييزه عن الاول ، فيتمثل في أن ذلك التشابه لم يكن مطلقاً ، اولا ، وفي أنه يجسد ، على نحو أولي ، احدى مراحل التطور اللغوي والاجتماعي ، ثانياً .

ان ذينك المعطيين اذا ما أريد لهما ان يوضعا في موقعيهما من قضية الاسطورية العربية القديمة ، فانه لا مناص من النظر الى هذه الاخيرة بمثابتها **الوعي الذاتي** لشعوب العالم العربي القديم ، الذي قام ، أساساً ، على علاقات مشاعية قروية . وهذا يتضمن القول بأننا **بعد** أن نكون قد ارتكزنا الى هذه القاعدة المنهجية ، في النظر الى تلك « الاسطورية » ، فانه يغدو ممكناً أن نأخذ بمقولة مللر الآتي عليها . نفعل ذلك ، لكن دونما وصول الى الاخذ بمقولة هربرت سبنسر الشهيرة عن الاسطورة ، وهي أن هذه الاخيرة تمثل ادراكاً خاطئاً Erroneous set of interpretation . (١٤) .

على ذلك النحو الاكثر تميزاً واتضاحاً وتعقيداً ، نواجه نقطة الانطلاق في بحثنا للفكر العربي القديم في بواكيره وفي آفاقه ، من حيث هو الوعي الاسطوري الذاتي لشعوب العالم العربي القديم ، ومن زاويتي النظر الى هذا الوعي اللتين اتينا عليهما فيما سبق ، أي بصفته بنية وصيغة .

★ ★

(١٤) انظر : H. Spencer : Princiles of Saciology - P. 131 .

يظهر من الفصول السابقة ما للفكر العربي القديم من اهمية خاصة في صياغة البواكير الاولى للفكر البشري ، عامة . وقد استطاعت هذه البواكير أن تثير مجموعة من المسائل الكبرى ، التي تتعلق بها مصائر وآفاق التطور الفكري العالمي . حدث ذلك على أصعدة متعددة ، منها ما اتصل بالمسألة الفلسفية الانطولوجية العامة ، ومنها ما اتصل بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاخلاقية الخاصة .

في سياق ذلك التوجه المنهجي ؛ لعلنا نقول عن علاقة الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق بتلك البواكير الفكرية العربية القديمة ما قاله ، مرة ، انجلز عن علاقة ذلك الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر البشري لاحقا . فلقد كتب انجلز ما يلي : « في الاشكال المتعددة للفلسفة اليونانية توجد ، مسبقاً ، تقريباً كل أساليب الرؤية اللاحقة بشكل بذري أولي(١٥) » . أما عناصر تلك العملية بين السابق العربي واللاحق اليوناني ، فقد أشرنا الى بعضها في اطار القضايا التي أتينا عليها .

وبطبيعة الحال ، من الضروري منهجياً تاريخياً أن نبدي أقصى الحذر ازاء ما يمكن أن يؤدي الى خرق السياق التاريخي للفكر العربي القديم .

ذلك يحدث ، مثلا ، بالنظر الى الفكر اليوناني امتداداً ميكانيكياً لذاك ، أو بالمبالغة في تقييم تأثير الاول (اليوناني) بالثاني (العربي) . ودون أن نجد انفسنا ، الآن ، ملزمين بتقصي هذه المسألة بكثير أو بقليل من التفصيل المدقق ؛ نستطيع أن ننظر بعين الارتياب والشك الشديدين الى بعض الآراء ، التي يطلقها جمع من الباحثين ، على صعيد المسألة المعنية هنا . من بين هؤلاء ، يبرز روجيه غارودي . ففي كتاب له حول « حوار الحضارات » ، يرى أن (فاوست) ، جماع القرن التاسع عشر الاوربي البورجوازي ، كان قد

---

(١٥) ف. انجلز : تقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » ـ حول الجدل . ضمن « ضد ديرنغ » ، برلين ١٩٥٦ ، ص ٤١٤ .

ولد ، سلفاً ، في ملحمة « جلجامش(١٦) » .

ان مسلكاً من هذا النمط من شأنه أن يسيء اساءة بالغة ليس للفكر الفلسفي اليوناني ، حسب ، انما أيضاً لتلك البواكير الفكرية العربية نفسها . ذلك لأنه يؤدي الى التضحية بالخصوصية النوعية لكلتا الوضعيتين . نقول هذا ونحن عالمون أن الخصوصية المشار اليها ليست ذات بعد اطلاقي محض . فهي تتضمن هذا البعد من موقع نسبي، بقدر ما تتضمن بعداً نسبياً من موقع اطلاقي .

وليس من العسير أن نتبين أن ذلك التوجه المنهجي الأخير (الجدلي) قمين بأن يحل اشكاليات الوضعيتين المومى اليهما ، كل منهما على حدة ، ومن موقع العلاقات والجسور التي تربط بينهما ، على نحو أو آخر . وقد لامس بييرروسي هذا الامر ، حيث أتى على تحديد العلاقة بين « الشرق القديم » و « الغرب الحديث » . فكتب ما يلي : « اننا عندما نتعرف الوزن الصحيح والدقيق للاقطار التي تحيط بنا نكتشف آفاقنا وحدودنا في آن واحد(١٧) » . وخصص هذه المقولة « شرقياً » و « غربياً » اذ أعلن : « ان نظرتنا المحدودة للتاريخ قد فرضت علينا تعيين مصادره قريباً منا ، أي في شبه الجزيرة الهيلينية المجدبة هذه ، وعلى ضفاف نهر التيبر الفقيرة . لقد قلل الاوربيون طواعية ،

---

(١٦) يورد غارودي مقطعا من ملحمة جلجامش ، هو التالي : « هنا ، في المدينة ، يموت القلب كآبة ، لان أفقها يسرف في الضيق . وقد تعلم في المدينة سبل العيش ، ولكنه لم يتعلم الحياة . انه يموت لان حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حدود جد ضيقة . وقد نظرت الى ما وراء أسوارنا ورأيت أجساما تطفو على سطح النهر . وكان الافق يؤلف سورا آخر » . هذا المقطع ، الذي يورده غارودي دون توثيق بحيث يثير الشك في دقته (أنظر الترجمة التي قام بها طه باقر لتلك الملحمة وتعليقه على ما سبقها من ترجمات لها « ص ٣١ — ٣٣ » ، ثم نص الملحمة نفسه : طه باقر : ملحمة كلكامش — اوديسة العراق الخالدة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا) ، ان ذلك المقطع يعلق عليه الكاتب بما يلي : « لقد كان ذلك قبل اربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح ! ولقد ولد (فاوست)سلفا » . (روجيه غارودي : حوار الحضارات ، بيروت — باريس ١٩٧٨ ، ص ١٩) .

(١٧) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب — دمشق ١٩٨٠ ، ص ٨ .

أصول ثقافتهم باعادتها الى المقاطعات اليونانية والرومانية . وهنا تقويم خاطىء استوحيناه من انحياز مذهبي وسياسي ... اننا حين نعيد الى آسيا ، والى الوطن العربي الواسع مكانتيهما الحقيقية ، وعندما نؤكد بشرف على ابراز دورهما في اعداد ثقافتنا فانما نتمنى ، من وراء العتبات الاثينية والرومانية ، اعادة صلات القربى التي ضمت أوربا الى مجموعة واحدة من المساحات التي كانت أوسع مما نتصور(١٨) » .

واذا كان الامر على هذا النحو ، فانه يغدو من الوارد أن نتبين ذينك العنصرين المتجادلين (المطلق والنسبي) في وضعية البواكير الفكرية العربية نفسها . وهذا ما أتينا عليه في موضعه في الفصول السابقة . بيد اننا ، ان كنا الآن قد عدنا اليه ، فانما نفعل ذلك بغية الولوج الى أمر آخر له به عميق المساس . هذا الاخير يكمن في النظر الى التاريخ العربي على أنه يبدأ مع تاريخ الاسلام . فاذا كان هنالك اجماع من قبل كل الباحثين على أن التاريخ القديم لشبه الجزيرة العربية هو تاريخ عربي ، فان اعتراضات وتحفظات كثيرة تبرز من قبل بعض هؤلاء ازاء عروبة التاريخ القديم للمناطق الاخرى التي أتينا على البحث فيها ، عبر الفصول السابقة . أما النقطة ، التي تتمثل بتلك الاعتراضات والتحفظات ، فتبرز في التأكيد على أن الاتجاهات الرئيسية العامة لتاريخ شبه الجزيرة القديم تمثل خصوصية هي أبعد ما تكون عن «خصوصيات» ما بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل وشمال افريقية .

ان في الاقرار بذلك الرأي انكاراً لمعطى تاريخي عميق الدلالة **العالمية** . ذلك ذلك هو أن تأثر الفكر اليوناني الاسطوري والفلسفي والعلمي والسياسي

---

(١٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

وعلى صعيد الفكر الفلسفي ، يكتب بيير روسي ، في معرض رده على من كتب القول التالي : « لو لم يترجم ابن سينا اورسطو ، لما وجد القديس توماس الاكويني » ، « ولكن الحقيقة شيء آخر ، انها التالية (لو لم يتأدب الاغريق في ظل الثقافة العربية ، لما وجد أرسطو بالتأكيد) » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢١) .

بمثيله الشرقي (الرافدي والنيلي والشامي والافريقي الشمالي والجزيري العربي) يمثل عملية انطلقت من ينابيع تاريخية ذات أنساق ذهنية متآلفة وموحدة داخلياً ، بقدر ما تسفر عن ميول وامكانات متمايزة قليلا أو كثيرا . هذا ينطوي على القول بأن التنكر لذلك المعطى التاريخي ، أو تهميش قيمته ، يجعل من عملية البحث في الفكر اليوناني **نفسه** امرا من العسير أن يحمل على محمل الجد .

واذا ما وعينا هذه المسألة ، فاننا نغدو أمام وضعية مفعمة بالطرافة والخصوبة والدلالات التاريخية . هذه الوضعية هي تلك التي تتجسد بالتشابك العميق بين التاريخ الفكري العربي القديم والتاريخ الفكري اليوناني الكلاسيكي ، ممثلا بثمار هذا الفكر الاخير المتميزة ، خصوصاً .

وجدير بالذكر أن الوهم الايديولوجي الاسلاموي ، الذي عالجناه تحت حد « الجاهلية » و « العصر الجاهلي » ، كان عاملا أساسياً في التعمية على المعطى التاريخي المشار اليه ، وفي خلق صعوبات جدية وواسعة على طريق استقصائه وتمثله . ولا يقلل من خطورة تأثير ذلك الوهم على البحث العلمي التأريخي في التاريخ العربي عامة ، والقديم منه على نحو الخصوص ، أن ينطلق البعض ، في معالجاتهم التاريخية ، من موقع قومي(١٩) . فكلا المنطلقين المعنيين : الديني

---

(١٩) انظر حول ذلك نموذجين اثنين . الاول منهما يقوم على « التأليف » ، بينما يبرز الثاني على صعيد « الترجمة » . ففي بحث يقدمه وجيه كوثراني بعنوان « بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب » ، نواجه العنوان الثانوي الافتتاحي ضمن صيغة « العوامل الاولى في التاريخ العربي القديم » . ونقرأ ما يأتي تحت هذا العنوان ، فنتبين أن الكاتب يقصد بذلك التايخ العربي الذي يبدأ بالاسلام ، بل الذي يتصل بالقرون الثلاثة الاولى للهجرة . وهو ، في هذا ، ينطلق من عبد العزيز الدوري في كتابه « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » . (انظر بحث كوثراني ضمن مجلة : الفكر العربي ــ بيروت ، عدد «٢» ١٩٧٨ ، ص ٥٦) .

أما النموذج الثاني ، فيبرز من خلال بحث مترجم لغوستاف ريختر . ويبرز الخطأ في كون

الاسلامي والقومي ، يقودان ، على هذا الصعيد ، الى نتيجة واحدة ، هي الاطاحة بجدلية العلاقة بين وضعيتي التواصل واللا تواصل في المرحلة التاريخية الممتدة من المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) الى المجتمع اليوناني الكلاسيكي .

هكذا تتضح تلك المسألة ـ المشكلة بصفتها أمراً يتصل وثيق الاتصال بالتاريخ العالمي ، وبالتاريخ العربي ، على حد سواء .

★ ★ ★

ولعله من البيّن أن موقفاً من ذلك النمط ، المأتي عليه ، من شأنه أن يمثل دعوة جادة الى اعادة النظر في ما يمثل حتى الآن لدى جمع كبير من المؤرخين المصدر الاول أو أحد المصادر الاولى في تأريخ المرحلة العربية ، التي نحن بصددها هنا . نقصد بذلك « التوراة » . اذ أن نشوء هذه الاخيرة أتى متأخراً عن تلك . ولقد أميط اللثام عن هذا الأمر اثر الكشوف والدراسات التي تمت

المترجم ، وهو رضوان السيد ، قد ترجم البحث المذكور بعنوان « الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القدامى » ، في حين ان عنوان البحث باللغة الاصلية التي كتب بها ـ وهي الالمانية ـ هو ، كما أورده المترجم نفسه في هامش الترجمة
G. Richter : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters - Tuebingen

(انظر ذلك في : نفس المرجع السابق ـ ص ١٨٣) .

والتدقيق في هذا العنوان الاصلي يظهر أن المؤلف أراد به : « الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القروسطيين » . فهنا ، أي حتى على صعيد الترجمة ، يختلط مفهوما « القديم » و « الوسيط » في التاريخ العربي ، وذلك لصالح « الوسيط » ، الذي ينظر اليه ، أيضا ، على أنه « القديم » .

ولا مناص من القول بأنه من الضلال الاعتقاد أن ذلك يمثل خطأ شخصيا خالصا فقط . انه أكثر من ذلك . فهو يجسد **وضعية** متميزة ، تحمل وشم اشكالية البحث التأريخي العربي ، عموما .

على أيدي ثلة من العلماء الآثاريين والمؤرخين الانتروبولوجيين واللغويين ، وغيرهم .

والمسألة لا تقتصر على السبق التاريخي الزمني للمرحلة المشار اليها ، بالنسبة الى ولادة التوراة . انها تتمثل ، كذلك ، في هيمنة عنصر النفعوية في هذه الاخيرة ازاء ما تبنته واستلهمته من مكونات الماضي الشرقي العربي ، بكثير أو قليل من التحريف والتهويم ، وازاء ما عزلته من هذه المكونات مما لا يستجيب لاحتياجاتها .

واذا اعلن غوستاف لوبون ، خطأ ، أن « العناصر العقلية (لم تمثل) أي دور في تكوين الآلهة(٢٠) » ، فان التوراة قد ألفت ، في شخصها ، أي في طريقة تبنيها واستلهامها لعناصر من تلك المكونات الشرقية العربية وعزلها لعناصر أخرى منها ، كل ما يمكن أن يشير الى وجود مثل تلك العناصر العقلية في المكونات هذه . ورغم ذلك ، يبقى صحيحاً القول بامكانية النظر الى التوراة بمثابتها مصدراً تاريخياً غير مباشر . فهي، في عرضها الديني الايهامي والاسطوري للاحداث السابقة عليها ، تدع الباحث فيها يتبين نسقاً من أنساق التفكير الاسطوري الرافدي والشامي والمصري والجزيري العربي ، وان بصور **مقلوبة** . فحادث كبير وهام في حياة شعوب تلك المناطق ، مثل « الطوفان » ، يمكن استكشاف بعض ملامحه وتحديد بعض دلالاته من موقع ما تقدمه التوراة من قرائن اقتصادية زراعية ولغوية ودينية طقوسية . وهذا ما حدث على أيدي جمع من الباحثين ، الذين أخضعوا دراستهم التواتية لمقتضيات البحث الآثاري في المناطق المعنية .

ان ما نهدف اليه من ذلك يكمن في الاشارة الى أن التوراة يمكن أن تؤخذ على محمل الجد فقط حينما نرى فيها تسجيلا دينياً ايهامياً واسطورياً للتاريخ السابق عليها في تلك المناطق ، كتب من موقع الاحتياجات والاهداف التي هيمنت في أوساط التكونات اليهودية ، في حينه . ضمن **هذا** السياق من فهم المسألة ، نستطيع الاقرار بالمشروعية المنهجية التاريخية لأمثال تلك

---

(٢٠) غوستاف لوبون : حياة الحقائق - دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٩ ، ص ٢٩ .

المحاولات الدراسية ، التي يعمـل أصحابها عـلى ربـط التوراة بالذهنيـة الاسطوريـة الكنعانية . هذا يشير ، ضمناً ، الى ضرورة التمييز ، عـلى نحو دقيق وصارم ، بين مثل ذلك النسق من التوجـه المنهجي في معالجة التوراة وبين بعض المواقف ، التي يتخذها بعض الباحثين في التاريخ اليهودي . ويعملون من خـلالها جاهدين على تبيان أن هذا الاخـير مزامن" للتاريخ الاوغاريتي ، ومتداخل فيـه ، أن لم يكن سـابقاً عليه .

تلك مسألة على غايـة الاهمية في نطاق ما نحن في صدد البحث فيه . وقد أرجأنا البحث المفصل فيها الى الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، فاننا ، الآن ، نكتفي بالاشـارة الى الواقعة التالية . تلك هي أن الوجود اليهودي في فلسطين أتى بعـد زمن ليس قصيراً من المرحلة التاريخية ، التي دُونت فيها « النصوص الاوغاريتية » ، ومن ثم من المرحلة التي تشير اليها موضوعات هذه النصوص . ذلك لأن جمعاً من الباحثين يتفقون على أن موضوعات النصوص المعنية اقدم من المرحلة التي دونت فيها . في هذه الحال ، يرجعون تاريخ تلك الموضوعات الى بداية الالف الثاني قبل الميلاد . بينما يرى بعض آخر مـن الباحثين ان تاريخ تدوين النصوص يعود الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فانـه يغدو مشروعاً أن يـكتب باحث آثاري ايطالي ، هو هـ. ي. ديل ميديكو ، كتاباً بعنوان « التوراة الكنعانية » ـ صدر عام ١٩٥٠ ـ . بيد أن ذلك ان كان مشروعاً بالمعنى الذي أتينا عليه فيما سـبق ، أي بمعنى اختيار تاريخي تراثي يصل ـ في حدوده التوارتية ـ الى درجـة التزوير والتشويـه والتهميش أو التضخيم ، فانـه يتوقف عن هذا حالما يخلط بين الأزمنة الاوغاريتية والتوارتية . نقصد بذلك أن يجعل من التاريخ التوراتي تاريخاً أوغاريتياً ، أولا ، أو أن يزامن بين الاثنين ، ثانياً ، أو ان ينظر الى التوراتي عـلى أنـه اقـدم مـن الاوغـاريتي ، ثالثـاً .

ان التوراة ، التي اعتبرناها ـ ضمن السياق المأتي عليه ـ مصدراً مـن مصادر التأريخ الـكنعاني الرافدي ، استـلهمت وتبنت من عناصر الموروث

الكنعاني الرافدي الى الدرجة التي رأى فيها بعض الباحثين(٢١) أنه غدا من الصعوبة بمكان أن يكتب شيء كثير وواضح عن الدين الاسرائيلي . وهذه هي حدود المسألة ، التي نواجهها على صعيد هذا البحث والبحث الآخر الذي يليه .

بذلك ، نكون قد أعلنا ، ضمناً وعلى نحو مفصح عنه ، ان ما دخل صعيد الدراسات الاوغاريتية الحديثة تحت اسم « القضية النقبية » ، لا يمكن أن يفسر بالطريقة التي اتبعها العالم الاوغاريتي فيرولو ، أي من موقع استخدام العبرية لفهم النصوص الاوغاريتية(٢٢) .

★ ★

لقد أثرنا قضية القصور المصدري التاريخي للتوراة ، لننفذ الى مسألة ذات شقين . المسألة العتيدة هي أن العودة الى المصادر التاريخية المتطابقة — نسبياً — مع الحدث التاريخي هي ، في النهاية ، وحدها التي تملك مفتاح الولوج الى عالم هذا الحدث . أما الشق الاول من المسألة المذكورة فيكمن في تعاظم التفاؤل بامكانية العثور على مزيد من المصادر التاريخية المتعلقة بالمراحل الباكرة من التاريخ العربي ، تلك التي جعلنا منها ، في هذا الكتاب ، موضوع بحثنا . ولكن تحقيق هذا التفاؤل ما يزال يمثل ، بالنسبة الى المناطق العربية المتعددة ، عملية ذات مسارات غير متوازية ، وغير متساوية في التقدم . ومن هنا ، نواجه مجموعة من الثغرات والشروخ في البحث في ذلك التاريخ . هذا ما القيناه ، خصوصاً ، على صعيد البحث في الشمال الافريقي العربي والبعد الجنوبي من وادي النيل .

وعلى ذلك ، فإن اتساع رقعة البحث التاريخي ذاك سطحاً وعمقاً ، من

---

(٢١) مثل اندرسون والبرايت وبومجارتنر وايسفلدت في كتابهم المشترك « العهد القديم والدراسات الحديثة » .

(٢٢) انظر في ذلك ، مثلاً : أنيس فريحة — ملاحم من أوغاريت ، بيروت ١٩٨٠ . نسيب وهيبه الخازن — أوغاريت ، أجيال ، أديان ، ملاحم ، بيروت ١٩٦١ .

شأنه أن يرمم اللوحة التي كوناها عن المراحل الباكرة في التاريخ العربي . اما القول بهذا فيشمل كل الأصعدة البشرية ، من الاقتصاد الى الذهنية بأوجهها النظرية والقيمية والسيكولوجية والجنسية الخ ...

أما الشق الثاني من المسألة المعنية فيتمثل بالواقعة التالية ، وهي أن النصوص التاريخية ، التي نعثر عليها ، ليست — حتى في مصداقيتها الوثيقية الكاملة — الا لوحة ناقصة عن تاريخ المرحلة أو المراحل التي كتبت فيها أو أرّخت لها . وتبرز هذه الواقعة . بمزيد من الاهمية والقوة ، حالما ينظر اليها من موقع المراحل التاريخية الموغلة في القدم — وهذا ينطبق على الحالة التي نحن بصددها هنا — . أما السبب في ذلك ، أو لنقل ، اما احد الاوجه الكبرى لسبب ذلك فيكمن في أن الصياغة الذهنية لحدث تاريخي ما تنطوي ، دائماً ، على تعميمات تكون اكثر اجحافاً ازاء الجزئيات كلما ارتفعنا في سلم التقدم البشري ، كما تنطوي — من وجه مقابل — على جزئيات تكون اكثر اجحافاً ازاء التعميمات كلما أوغلنا قدماً في تاريخ البشرية .

واذا ما سحبنا هذا الامر على الوضعية العربية القديمة ، فان بعداً هاماً من أبعادها يتضح أمامنا . ذلك هو أنه ، بالاضافة الى قصور تلك الصياغة عموماً ، لا يمكن سبر غور الاتجاهات والميول والخصائص الذهنية والسيكولوجية لدى الطبقات الشعبية الا على نحو تقريبي ناقص ، أولا ، ومتوسّط في غالب الأحيان ، ثانياً . ان هذا وذاك نستطيع استجلاءهما على أساس ان كل أو معظم النصوص المتحدرة الينا من تلك الوضعية قدمت الينا عبر مثقفي (كهان) الطبقة العليا ، أي من زاوية نظرها . لا شك أن هذا غير مطلق . اذ أن الاستثناءات قائمة . ولكن الاستثناء يدعم القاعدة(٢٢) .

---

(٢٢) شبيه بهذا الموقف ما يكتبه غوستاف لوبون ، على صعيد المعتقدات الدينية : « يصعب فهم تاريخ الاديان ، على الدوام ، لما يبدو على وجهين مختلفين : العقائد والعمل الشعبي . ونعلم من الكتب فكر مبدعي الدين وفكر أتباعه الاولين ، لا ما وقر في نفوس الشعب ، وتجد علماء اللاهوت مملؤين دقائق فتبسط الجموع هذه الدقائق وتحولها » . (غ . لوبون : حياة الحقائق — نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٩) .

عدى ذلك ، يمكن القول بأن جملة من النصوص تقدم نفسها لنا بمثابتها صيغة تطبيقية لقانونية الاختيار التاريخي التراثي (الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والعزل التاريخي) ، بحيث أنها تتكلم عن ممارسي هذا الاختيار اكثر مما تخبر عن الاحداث الأصلية . هذا اذا غضضنا النظر عن المحاولات التي تندرج في إطار تزوير تاريخي كلي أوجزئي،على نحو ماذكرناه بالنسبة الى التوراة .

ان في هذه أو تلك من المسائل المنهجية التي اثرناها هنا ، وفي هذا أو ذاك من أوجهها التي فصلنا فيها أو أوجزنا ، ما يمثل ناظماً عاماً مشتركاً ينتظمها ويخترقها سطحاً وعمقاً . ذلك هو **المحايثة الجدلية بين موضوع البحث التاريخي ومنهج البحث التاريخي** . فنحن انطلقنا من هذا الناظم منهجاً وتطبيقاً ، حيث نظرنا الى موضوع بحثنا (تاريخ الفكر العربي القديم) من زاويتين ، ترتدان ، في واقع الحال ، الى واحدة . نظرنا اليه من زاويته هو نفسه **منهجاً وموقفاً نظرياً** ، اي من حيث هو موضوع بحث نظري يولد ، ذاتياً ، احتياجاته من التنهيج الخاص به **نسبياً** . وهذا يمثل اقراراً بان المنهج ، الذي نمتلكه **الآن** في بحثنا ، هو حصيلة نمو تاريخي .

اما الزاوية الأخرى لانطلاقنا فتكمن في النظر الى موضوع بحثنا من الموقع المنهجي الاكثر نمواً وتقدماً حتى مرحلتنا الراهنة ، اي الموقع الراهن **الذي** يمثل ، بصيغة ما ، الوليد الشرعي لموضوع البحث ذاك ، ووريثه الشرعي ، في آن . من هنا ، كانت المحايثة بين الطرفين جدلية الهوية والمنحى التاريخي .

سوف نقبل على دراسة المشكلات ، التي سندرجها في الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، منطلقين من ذلك الموقع ، ولكن — ثانية — في تخصيصه كما في تعميمه ، اي ، ببساطة ، في ضوء المحايثة الجدلية بين تلك المشكلات ومنهج البحث فيها .

وذا كنا — في الجزء التالي — سنعالج القضايا المتصلة باليهودية ، منشأ ومصائر ، اي حتى نشوء الاسلام ، فاننا سوف نفعل ذلك متبنّين تلك المسائل المنهجية والنظرية ، التي أتينا عليها هنا ، أو مستلهمين اياها ، على نحو أو آخر .

جدول الخطأ والصواب

خطأ	صواب	سطر	صفحة
حسب ، المنطوق	حسب المنطوق	٧	١٨
ليس لها	ليس له	١٨	٢١
التشكيلات	التشكلات	١٨	٢٧
قطرية	فطرية	٣	٢٨
لا يتجزء	لا يتجزأ	١٩	٢٨
المعطيات سابقاً	المعطيات المقدمة سابقا	٢٤	٣١
وضحت	أوضحت	٤	٤٨
سوسة	سوسه	٢٣	٤٩
التوارتي	التوراتي	٢٥	٥٠
السكان	السكان »	٨	٥١
الحشة	الحبشة	١٧	٥١
المصريين والليبراليين	المصريين الليبراليين	٢٠	٥٤
العربية	العربية »	٢	٥٧
صمن	ضمن	٢٥	٥٨
منهجاً	**منهجياً**	٦	٦١
لسائل	لمسائل	٣	٦٣
بالتدث	بالتحدث	٣	٦٥
دان	« كان	٢٣	٦٥
اثبات	لاثبات	٣	٦٩
المراجع	المرجع	٢٥	٧٠
بلك	تلك	١١	٧٤
دلت	دلت «	٨	٧٦
كانت	التي كانت	١٠	٧٦
فروكوتر	فركوتر	٢٣	٧٦
Jcrich●	Jericho	١	٧٧
ومصر	ووادي النيل	١٤	٨٧
ص ١١	ص ١١ »	٢٤	٨٧
بمثل	يمثل	١٢	٨٨
فبل	قبل	١٧	٨٩

خطأ	صواب	سطر	صفحة
يجــوز	يحوز	١٩	٨٩
	تحذف كلمة « عاشت » من سطر ١٠ ، ويحذف سطر ١١ ، ويحذف من سطر ١٢ حتى كلمة « الرافدين » .		
مـ قبــل	ما قبل	٢٤	٩٢
بصفتها	بصفتها	١	٩٨
بربــل	بريل	٢٥	٩٨
مطلقا(٤٤)	مطلقا(٤٤) »	١٦	٩٩
ســمح	يسمح	١٦	١٠٠
و « الحيازة » ،	و « الحيازة » ، كما وردا في حينه . فلقد ميزنا بينهما بصورة تجعل من الاول ، في أساس	٢	١٠٧
نصورة	بصورة	٢٢	١٠٨
الخبرات	الخيرات	١٤	١١٥
	الهامش رقم (٨٢) يغدو الهامش رقم (٨٣) ، والعكس		١١٥
يجعلها صالحة	يجعله صالحاً	٩	١١٦
الفرة	بالفقرة	٩	١١٧
، أن	، دمشق ، أن	٢١	١٢١
بسبب أن	بسبب من	١	١٢٢
حاســما	حاسماً	١٣	١٢٦
ننية	بنية	١	١٢٧
تولدوا عن	تولدوا « عن	٢١	١٢٨
العيانية	العينية	١٨	١٣١
السعيد	السعيدة	١٤	١٣٣
والطبيعية ، منها أو في طليعتها تراجــع	والطبيعية . من هذه الأخيرة أو في طليعتها يبرز	٨	١٣٩
ووظيفتها	وظيفتها	٢٥	١٣٩
خصومة ، لاصراع بين قطبي المجتمــع	لا صراع ، بل خصومة بين قطبي المجتمع	عنوان	١٥٣

خطأ	صواب	سطر	صفحة
رســميا فهم	رسمياً . فهم	٤	١٥٥
التلوينات	التلونات	هامش(٨)	١٥٩
واذا	اذا	١	١٦٢
ظهر وبرز فيها	ظهر فيها وبرز	٥	١٦٢
، تلك الاصول	. ونعني بهذه الاصول تلك	٢٣	١٧٢
هذا	ذلك	٢٤	١٧٢
الانسـاني	الانسانيان	٦	١٧٤
هنا ، هـو فاعل	هنا ، فاعل	٨	١٧٤
بصفته	بصفتهما	٢١	١٧٤
(٧١)	(١٨)	٢٥	١٧٤
مناطة	منوطة	١٧	١٧٧
بذلك	بهذا المعطى	٦	١٧٨
الوجــه	والوجه	١٩	١٧٩
والتداخل بينهما	والتداخل فيما بينهما	٨	١٨٠
المغفرة	للمغفرة	١٥	١٨١
البدئية	البدائية	٢٤	١٨٤
والمعطيات السابقة	والمعطيات المقدمة سابقا	٢٠	١٨٥
االتي	التي	٢	١٩٠
منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهــدة »	منهمكاً « في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال الحقيرة المجهدة	١	١٩٣
(٣٧) .	(٣٧) » .	١٩	١٩٣
حديثه	حديثهما	١٦	١٩٧
السابقة واللاحقــة عليه	السابقة عليه واللاحقة له	٢ ـ ٣	٢٠٦
انطولوجيا .	انطولوجيا (وجوديا) .	٨	٢٠٨
معنا في	في	٢٥	٢٠٩
فانــه من	فانــه يغدو من	١٨	٢١١
اقحــام	إفحــام	١٥	٢٢٣
تبرز	يبرز	١٣	٢٢٤
هنا ، هــو أن	هنا ، ان	١٩	٢٢٧
يعي	يعني	١٤	٢٢٨
(٨)	(٨١)	١٥	٢٣٠

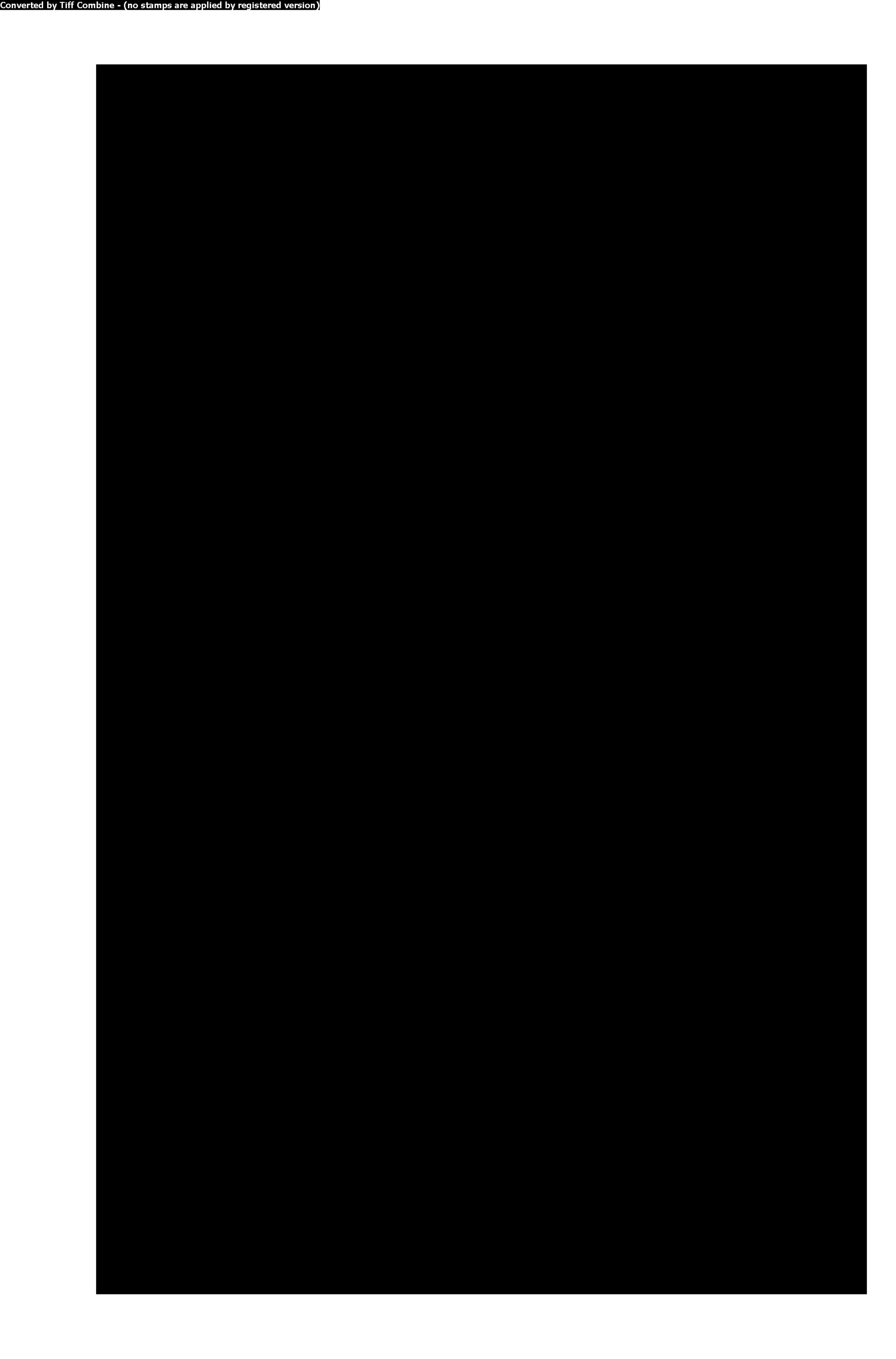
خطأ	صواب	سطر	صفحة
الناجز ، اي	الناجز ،	١٣	٢٣١
السومرية ، (	السومريــة (	٢	٢٣٦
ابعــاد	إبعــاد	٧	٢٣٨
الاسمي	الأسمى	١٣	٢٣٩
في وذلك	في ذلك	٢	٢٤٥
؛ وهي	تلك هي	١٠	٢٥٨
مناطة	منوطة	١٢	٢٦٤
شيء » ،	شيء ؛	١٠	٢٦٦
واجهنا من قبل بصفته تمايزا	واجهناه من قبل بصفته تمايزا (	١٧	٢٦٧
وبعيداً وبعيد عنها	وبعيدا عنها	٢١	٢٧٠
فلت	افلت	١٣	٢٧٤
عضوين	عصوين	١٠	٢٧٥
الفزع	الفرع	١٢	٢٧٨
ونعلن	ما علنّا	١٢	٢٨٠
صاتــه	صفاته	٢٢	٢٨٠
السماء	السما	٧	٢٨٤
وسمال	وسمأل	١٥	٢٨٩
الذهبية	الذهنية	٧	٢٩٤
هو أكثر	هو الاكثر	٤	٢٩٩
ويرفــع	وبرفع	٢	٣٠٢
يعبر	يعبران	١٢	٣١٠
التحو	النحو	١٤	٣١١
صميمية ، قبــل	صميمية . انها كذلك ، اي صميمية	١٤	٣١٣
تلك الجدلية التي	تلك التي	١٤	٣١٥
المناط	المنوط	٢٢	٣١٦
وحينا نتقصى	وحينما نتقصى	١٧	٣١٧
اذ أن	اذ أنْ	١٠	٣١٩
على أخيه	عليه ،	٣	٣٢٠
، يجعــل	، حيث يجعل	٦	٣٢٢

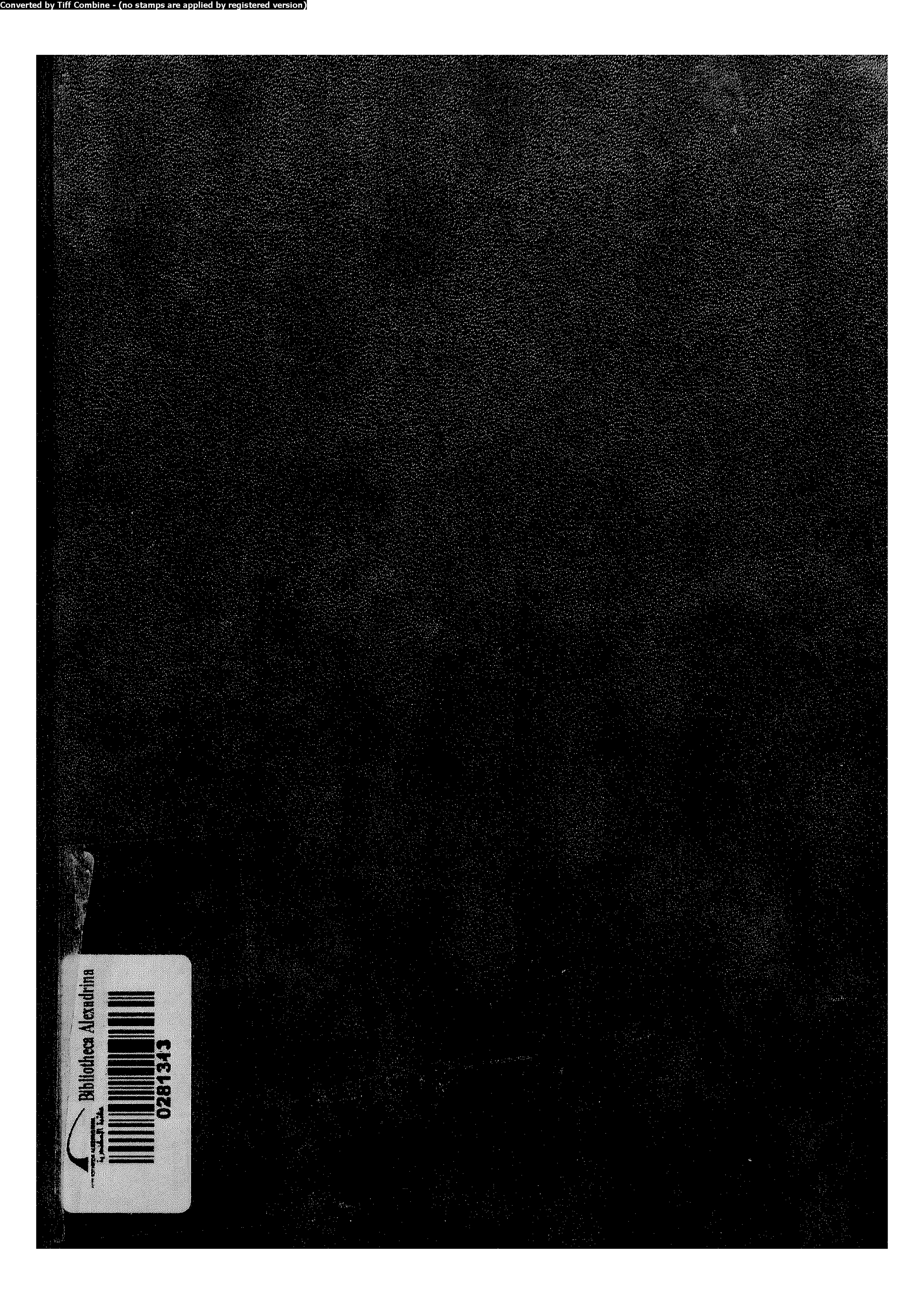
خطأ	صواب	سطر	صفحة
(١٠١)	(١٠٢)	٨	٣٢٢
يخضع	يقنــع	١٨	٣٢٢
عــام	عامي	٥	٣٢٥
الطائفة	لطائفة	٨	٣٢٩
ــ ، وذهنياً	وذهنيا	٢٥	٣٢٩
من الاضطراب	من مظاهر الاضطراب	١٩	٣٣٤
قصور	تصور	١	٣٣٩
الرحيم ،	الرحيم » ،	١٠	٣٤٣
المتوسطون الفقراء	المتوسطو الحال والفقراء	٢	٣٤٥
من ذلك	من وراء ذلك	٦	٣٤٥
، وثانيا	، ثانياً	١١	٣٤٥
اللات	عشتر	٢١	٣٥٠
الخصب	للخصب	٧	٣٥١
وازهرة	والزهرة	١٤	٣٥٧
اذ من	اذن ، من	١٢	٣٥٩
« مقه »	« المقه »	٢	٣٦٠
والم ينشأ	لم ينشأ	١٩	٣٦١
تشطت	نشطت	١	٣٦٦
وذكر	وذكرا	٥	٣٦٧
وركيزة الوجود	الوجود وركيزته	٤	٣٧٤
موازنا	موازيا	٥	٣٧٦
قسرا وفي	قسرا في	١	٣٧٧
يمثلانها هي مسألة	يمثلانها مسألة	١٤	٣٨٢
	يسقط السطر الرابع		٣٩٨
يصبح	يصبحان	٣	٤٠٢
تك	تلك	١٦	٤٠٧
على ذلك	على هذا	١٥	٤٢١
هامش (٤٥)	هامش(٥٤)		٤٣٠
في نحاء	في أنحاء	٤	٤٣٤
فيها	فيما	١٩	٤٤٠
الذكرى	الذكري	٧	٤٤٥
البعايا	البغايا	٧	٤٥٠

خطأ	صواب	سطر	صفحة
خطر ما يهدد	خطر يهدد	١٦	٤٥٥
ذلك ما يتصل	ذلك يتصل	٢٠	٤٥٥
أحدد	أحد	١٦	٤٦٠
الحقيقية	الحقيقة	٨	٤٦٤
العربي ،	العربي وليبيا ،	١٦	٤٦٦
« الاستسقاء بصفته	« الاستسقاء » ، بصفته	١٤	٤٧٠
ا منية	اليمنية	٢٦	٤٧٢
والمغربي والجزيري	والمغربي والليبي والجزيري	١١	٤٧٤
عتقة	عتقه	١٧	٤٧٣
كملاً	كهلاً	١	٤٧٣
غض نظر عن	غض للنظر عـن	١٣	٤٧٥
بـل له	بل كان له	١٢	٤٧٦
مشـشـاعية	مشاعية	١٩	٤٨٠
قوتها(١٢٢) .	قوتها(١٢٢) » .	٢٠	٤٨١
السالية	التالية	٢١	٤٨٤
التصينين	الصينيين	٤	٤٨٧
منمها	منهما	١٦	٤٨٩
بكل بقدر	بقدر	٦	٤٩٧
ما أوتي من	بقدر ما أوتي من	٧	٤٩٧
عى	على	٦	٤٩٩
الحقوقية	الحقوق	٨	٥٠١
نقول بأن	نقول أن	١٠	٥٠٣
أو القرار	أو لقرار	٢	٥٠٥
الخليفة	الخليقة	١	٥٠٨
. . . .	هاهنا ، في هذا المعقد المسألة ، تبرز الاهمية الكبيرة لمعنى اسم « انسان »	١	٥٠٩
والمعلق	والمتعلق	٢٠	٥١١
الحنوان	الحنون	١١	٥١٩
لعقلاء	العقلاء	٢٣	٥٢٠








Bibliotheca Alexandrina
0281343